الفلسفة واللغة

دكتور

عبد الوهاب جعفر



تليفاكس: ٠٣/٥٢٧٤٤٣٨ الإسكندرية

الفلسفة واللغة

الناشـــــر: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر

العنـــــوان: بلوك ٣ ش ملك حفنـى قبلـى السـكة الحديـد - مسـاكن درباله - فيكتوريا - الإسكندرية.

تليفـــــاكس: ٥٢٧٤٤٣٨/ ٠٠٢٠٣ (٢ خط) - موبايل/ ٠١٠١٢٩٣٢٣٣

الرقم الـبريدى: ٢١٤١١ - الإسكندرية - جمهورية مصر العربية.

E- mail

dwdpress@yahoo.com
dwdpress@biznas.com

Websitc

http:/ www.dwdpress.com

عنوان الكتاب: الفلسفة واللغة

المؤلــــف: د. عبد الوهاب جعفر

رقــم الإيـداع: ١٦٧٤٣/ ٢٠٠٣

الترقيم الدولى: 3 -406 - 327 - 977



الفلسفة واللغه

دكتــور

عبـد الوهـاب جعفر

أستاذ بكلية الآداب

جامعة الإسكندرية

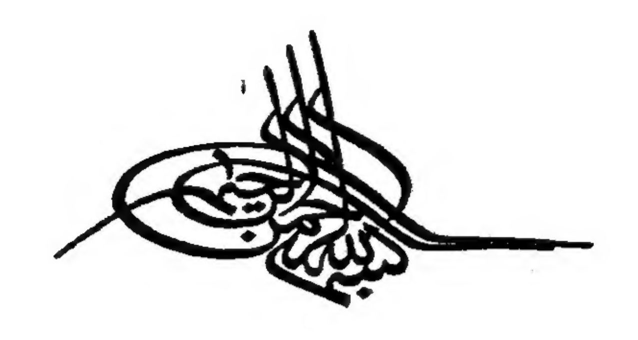
الطبعة الثانية

٢٠٠٤م

الناشر

دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر

تليفاكس : ٥٢٧٤٤٣٨ - الإسكندرية



﴿فَتَلَقَّى ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ﴾

صدق الله العظيم

(سورة البقرة، آية ٣٧)

مقدمة الطبعة الثانية

ظهر هذا الكتاب منذ ما يربو على عشر سنوات. وكنت قد ذكرت في مقدمة الطبعة الأولى نصوصًا من ميرلوبونتي وميشيل سير Serres تشير إلى سيادة الفلسفة الاسمية في سياق الفلسفات المعاصرة مما يؤكد أهمية البحث وريادته في مجال "فلسفة اللغة". والآن، وبعد أن أدخلت "فلسفة اللغة" ضمن المواد المقدرة في أقسام الفلسفة بمصر والعالم العربى، وبعد أن نُشرت فيها كتب ورسائل، ودُرّست آراء ونظريات، وبعد أن ظهرت أصْداء إيجابية لما دعونا إليه في الطبعة الأولى، لم نجد - ونحن نستعد لظهور الطبعة الثانية - ما يستدعى استئناف بحث أو دراسة. وجل عملنا كان أقرب إلى التنقيح منه إلى الزيادة.

أسأل الله أن ينفع به أبناءنا في أقسام الفلسفة بجامعاتنا العربية. والله ولى التوفيق ،

المؤلف

عبد الوهاب جعفر

مساء الجمعة ٢٨ من شوال سنة ١٤٢٤هـ

الموافق ٢٤ أكتوبر سنة ٢٠٠٣م

مقدمة الطبعة الأولى

فى سنة ١٩٤٩م تحدث موريس ميرلوبونتى فى محاضراته بجامعة السربون عن أهمية البحث في مشكلات اللغة،وأكد على أن محور الفكر الفلسفى قد تحول لصالح هذا البحث. كما عبر ميرلوبونتى عن أسفه تجاه معاصره جان بول سارتر لأنه لم يدرك هذا التحول الضرورى وظل يفلسف على النمط الديكارتى باحثًا عن فلسفة للوعى[1].

وبعد ثمانية وعشرين عاما من هذا التاريخ تحدث ميشيل سير Serres إلى محرر إحدى المجلات العلمية بفرنسا عن وضع الفلسفة المعاصرة فقال : "مر علينا أكثر من عشرين عامًا سادت فيها الفلسفة الإسمية. وكانت الموضوعات المحورية هى اللغة، والمقال، والكتابة، وأنساق العلامات"[2].

وكان مرد هذا الوضع - فى نظر سير - إلى الدراسات التقليدية التى تعلى من شأن النصوص الفلسفية، وإلى تقليد مناهج الجبر. فالجبر هو دراسة الدال، والبنيوية ذات ماهية جبرية، والكل يرتقى بالاتجاه الصورى على حساب المضمون (أو المعنى). ولما كانت الفلسفة تعبيرا عن واقع النظام

---

[1] LEFEBVRE (Henri) : "Le Langage et la société", (Ed. CALLIMARD, Paris 1966), pp. 19 – 20.

[2] Jean Lacoste : "Entretien avec Michel Serres" dans : "(La Quinzaine Litt. du 16 Mars 1977 No. 252).

العلمى والتكنولوجى والاجتماعى الذى يعيشه الفيلسوف، لذا فإن الفلسفة الاسمية المعاصرة تلتقى مع عالم أسسته تكنولوجيا وأيديولوجيا سائدة[3].

وقد أردنا بهذا الكتاب لا أن يكون كشفا لمتاهات اللسانيات وعلوم الدالات ، فهذه مجالات كثر فيها المتخصصون وتعدد الدارسون، بل أردناه نقدا ذاتيا لمسيرة الفكر الفلسفى فى علاقته باللغة.

والفلسفة تفكير مقالى بالدرجة الأولى discursive. وهى تستمد قيمتها من قدرة الفيلسوف على الإقناع وسرد الحجج وما يتبع ذلك من اختيار للألفاظ وانتقاء لها واللجوء إلى المحسنات اللفظية أحيانًا ولكن، ألا يترتب علي هذا أن تتوارى المعانى والأفكار بحيث تصبح الصدارة والريادة للألفاظ؟

إن الفيلسوف الجدير بهذا الاسم لا يقبل الارتداد إلى المستوى اللفظى الذى تكون فيه الغلبة للدال على حساب المدلول. ولذا فقد يُظن لأول وهلة أن الفلاسفة قادرون على تعريف موضوعاتهم بسهولة أو أن بإمكانهم معرفتها بالحدس دون غموض، فى حين أن الأمر ليس كذلك على الإطلاق!

ففى مجال الميتافيزيقا كان ديكارت لديه عن النفس حدسا واضحًا متميزًا لم يوجد عند تلميذه ملبرانش. كذلك لم يكن مفهوم التجربة متطابقًا عند كل من ليبنتز وهيوم ومين دى بيران De Biran. وفى حين كان هوسرل يمسك بماهية اللون الأحمر من خلال رؤيته لقطعة أثاث حمراء، كان الفيلسوف الإسمى يتعجب من ذلك إلى أقصى حدا.

---

[3] Ibid.

إن كانط بعد أن ميز بين المعرفة الفلسفية القائمة على "التصورات" والمعرفة الرياضية القائمة على "تركيب التصورات" لم يكن مخطئا عندما كتب أن التعريفات الحقة لا وجود لها في الميتافيزيقا[4]. وهذا يعني أن الميتافيزيقا لا تقدم معرفة بمعنى الكلمة، وإلا، فهل هي معرفة حقة تلك التي نكونها عن "الموجود في ذاته" و"الموجود لذاته" و"المطلق" و"الترانسندنتالي"؟

ولكن، ما علاقة كل هذا باللغة؟

إن اللغة قد شيأت النفس بعد أن روحنت المادة! كما أنها خلقت وجودًا أسطوريًا لكيانات غريبة عندما أصبحنا نتحدث عن "اللاشعور" باعتباره خزانة التمثلات، وعن "الذاكرة" باعتبارها أمينة السر (سكرتيرة)، وعن "الفكرة" على أنها جزيء أو ذرة!.

واللغة هي المسئولة عن تشيؤ "الديمومة" بعد أن شوهتها "التمثلات المكانية" حتى استعير "الهرَم" من أعضاء الجسم وأطلق على "الذات المفكرة"![5].

وأخيرًا، فإن اللغة تعطل جهودنا في فهم الحرية، إذ أن محاولة البرهان عليها قتل لها فيما يقول آلان Alain[6].

---

[4] راجع تفصيل ذلك ص ص١١٩ – ١٢٠.

[5] BERGSON H.: "L'Evolution Créatrice", (Éd. Félix ALACAN Paris 1939), p. 16.

[6] إن برهان أي قضية يعني الكشف عن ضرورتها والتأكيد على كونها لازمة، في حين أن الحرية تتصف بصفة العرضية لأنها قدرة على الاختيار يتعذر بسببها التنبؤ بالبديل المختار. راجع أيضًا :
VERGEZ A.: "Nouveau Cours de Philo." (Nathan, Paris 1981), P. 435.

والقارىء لنصوص بعض الفلاسفة قد يصطدم أحيانًا بما يتعذر فهمه أو ما يقل نفعه أو عائده، وهو في هذه الحالة لا يسعه إلا أن يرمى هذا البعض بـ "اللفظية" Verbalisme، أى بضآلة الأفكار رغم قوة اللغة. وعلى الرغم من أن هذا الانفعال المصاحب للتقويم يتصف بالذاتية، إلا أن صاحبه لا يعجز عن تبريره دون أدنى إلزام للآخرين!

من هذا المنطلق رأى بسكال أن ديكارت فى تناوله للميتافيزيقا والفيزيقا كانت "أبحاثه عديمة الجدوى".[7] ومن هذا المنطلق أيضًا رأى الهيجليون الجدد فى كتابات برجسون مجرد ثرثرة أدبية! ومثل هذا كثير فى تاريخ الفلسفة.

ونظرًا لتعدد المشارب الفلسفية، يتضح لنا أنه لا يوجد فيلسوف لم يرمه آخر بـ "اللفظية"، ومن ثم ، فإن النقد يتعذر تبريره.

هذا هو الواقع الفلسفى الذى أردنا أن نميط اللثام عنه فى هذا البحث.

وسنرى أن هذا الواقع الذى تحمله اللغة قد يقترب من الأشياء وقد يبتعد عنها. وكلما كانت الفلسفة ضالعة في استخدام المصطلح التخصصى كلما ابتعدت تدريجيًا عن "البحث عن الحقيقة"، واقتربت أكثر فأكثر من "الفن". أما الفيلسوف، فمن الممكن أن تقوده المصطلحات، وقد تتحول المسائل الميتافيزيقية على يديه إلى مسائل لفظية!

---

[7] B. Pascal : Pensées No. 78, 79.

وفى ختام هذه المقدمة، أشعر بأنى مدين بكلمة شكر لزملائى وأساتذتى الذين لم يضنوا على بالتشجيع كلما جادوا بما تمتلىء به مكتباتهم العامرة من أمهات الكتب فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة. أخص بالذكر منهم سعادة الأستاذ الدكتور عبد الغفار مكاوى الأستاذ بجامعة الكويت، والأستاذ الدكتور حبيب الشارونى بقسم الفلسفة والأستاذ الدكتور محمد الكردى أستاذ الحضارة الفرنسية بكلية الآداب. والدكتور محمد صالح الضالع بقسم الصوتيات.

أسأل الله أن يجزيهم بما عملوا خير الجزاء، وأن يوفقنا وإياهم لما فيه خير الدنيا والآخرة.

كما أنى مدين بالعرفان أيضًا لفترة من حياتى بلغت سبع سنوات قضيتها فى الستينات دارسا ومدرسا لمناهج الفلسفة الفرنسية بكوناكرى عاصمة جمهورية غينيا.

وأخيرًا، أرجو أن أكون بعملى هذا قد قدمت لقراء العربية لبنة جديدة تضاف إلى صرح المعرفة الشامخ الذى أسسه الرعيل الأول من أساتذتى فى الفلسفة بمصر والعالم العربى، وعلى الله قصد السبيل.

دكتور

عبد الوهاب جعفر

الفصل الأول

علوم اللغة والفلسفة

إن دراسة اللغة باعتبارها نسقًا للعلامات
كانت فتحًا جديدًا لفهم النوع الإنسانى

روزاليند كوارد
Rosalind Coward : "Language and Materialism"

قامت أبحاث علم اللغة في القرن الماضى فى أعقاب التأملات الفلسفية التى كانت تتناول موضوع اللغة. ومنذ أن انفصل علم اللغة عن الفلسفة انفصلت مناهجه عنها ووقف منها موقف الحذر. وإلى جانب هذا الموقف الحذر تجاه الفلسفة تبين أن إنجازات علم اللغة لم تظفر هى الأخرى بإثارة اهتمام الفلاسفة. ومن ثم كانت القطيعة بين الجانبين، وهى قطيعة لا تخدم أيًا منهما[1].

لذا أردنا بهذا الفصل أن نبين أنه على الرغم من التباين الظاهر بين مباحث الفلسفة وعلوم اللغة إلا أن الاتجاهات الإسمية في الفلسفة كانت وراء التطبيقات المنهجية فى علوم اللغة فيما مضى، كما أن الاتجاهات البنيوية المعاصرة فى علم اللغة تمخضت هى الأخرى عن نتائج فلسفية.

ولنعلم –ابتداء – أن "مشكلة الكليات" فى العصور الوسطى، مشكلة فلسفية بالدرجة الأولى، وهى التى لفتت الانتباه إلى أهمية وقيمة اللغة، وكان فيها بادرة ظهور الاهتمامات اللغوية.

والكليات هى الأفكار أو الألفاظ أو المعانى العامة التى لها ماصدقات عديدة.

وقد انبثقت عن "مشكلة الكليات" اتجاهات ثلاثة :-

---

[1] Mounin G.: "Linguistique et Philosophie", (P.U.F, 1975), P. 5.

الاتجاه الواقعى، ويرى أن للكليات وجودا واقعيا مسبقا. وقد ظـهر هذا الاتجاه عند أفلاطون فى نظريته عن المثل.

الاتجاه التصـورى، ويعتقـد بوجـود الكليـات فـى النفـس قبـل أى معرفة. ومن أنصـار هـذا الاتجـاه أبيـلارد فـى العصـور الوسـطى (١٠٧٩ - ١١٤٢م)، وديكارت فى القرن السابع عشر.

الاتجاه الاسمى، وفيه تظهر الكليـات مشـيرة إلى مدلـولات. وهـذه المدلـولات فـى الحقيقـة ليسـت سـوى تجريـدات يشـار إليـها بكلمـات. فالكليات أسماء تشير إلى تجريدات غير واقعية، لأن المعرفة تتكـون ابتـداء مـن الجزئـى. وهـذا هـو اتجـاه الفلاسـفة التجريبيـين مـن أمثـال "لـوك" و"باركلى" و"جون ستيوارت مل".

وقد كان علم اللغة فى الماضى يعتمد على اسميـة أمبيريقيـة تتصـور الواقع اللسانى (اللغوى) باعتباره مكونًا من أعمال فرديـة يتميـز كـل منـها عن الآخر[٢].

وكان علم السمعيات La Phonétique هو أحد فروع اللغويات التى انطبعت مناهجها بالطابع الإسمى. وكانت المفاهيم التى تعتمد علـى مجـال محدد للخبرات قـد أثبتـت عـدم كفايتـها فـى الإحاطـة بمجمـوع الوقـائع (faits) الممكنة وغير المتناهيـة. لـذا كـان علـم السـمعيات المتـأثر بالاسميـة يسجل جميع الأصوات ويرفض الاقتصار على دراسة الأصوات الشائعة (أى المستخدمة يوميًا) لأنه يهدف إلى الإحاطة بالواقع فى مجموعـه. ومـن ثـم، فقـد كـانت مـادة البحـث فـي السـمعيات تشـمل أصوات جميـع الـذوات

---

(2) POS H.J.: "Perspectives du Structuralisme", In (Travaux du Cercle Linguistique de Prague 8), Prague 1939. P. 71.

المتحدثة دون استثناء أى من المعطيات. أما التشابه فى المعطيات الفردية فإنه كان يستخدم فى التوصل إلى عموميات أى قوانين وأحكام كلية[3].

ونلاحظ أن هذا الاتجاه الأمبيريقى في السمعيات إنما يستند إلى الاتجاه الأمبيريقى للبحث فى العلوم الطبيعية. وهذا يعنى أن "الاسمية" في السمعيات كانت طبيعية.

وإذا كان الإسميون بطبيعتهم يمقتون الكليات باعتبارها تجريدات غير واقعية، فإنهم بذلك يتناقضون مع أنفسهم: فهم يعتقدون أنهم يمسكون بالوقائع الفردية قبل أن تندرج تحت تصورات عامة مع أن الفردى يتلازم دائما مع العام. ذلك لأن ما يجعل من الأصوات مجموعا من المعطيات الفردية هو التعميم القائل بأنها جميعا أصوات.

إن الواقع من حيث هو إنما هو التقاء بين العام والفردى، أما البحث عن الفردى منفصلا فإنه يقوم على إرادة الفصل بينه وبين العام.

والأمبيريقيون من علماء السمعيات، بما يقومون به من استخلاص المتوسطات والكشف عن الاضطراد ابتداء من مجال معين للأصوات، إنما يقومون بذلك استنادا إلى فكرة العمومية. وهم لا شك يصححون موقفهم عندما يتوصلون إلى قوانين[4].

وكان الاتجاه الطبيعى للسمعيات القديمة يوحد بين الأصوات Sons والضوضاء bruits. صحيح أن اهتمامه ينصب على ظواهر سمعية acoustiques نشأت عن أعضاء بشرية، غير أنه يهمل الذوات التى

---

[3] Ibid.

[4] Ibid., P. 72.

صدرت عنها الأصوات(٥). وصحيح أيضًا أن الملاحظة الدقيقة للأصوات بعيدا عن العنصر السيكلوجى تظهر جزئيات معينة لا يعثر عليها من يدرس الأصوات فى علاقتها بالذوات المتحدثة وما لديها من نية وقصد، إلا أن معرفة هذه الجزئيات يكون على حساب تغير غير ملحوظ فى موضوع الدراسة. فالملاحظ الذى يعزل الصوت عن قاعدته السيكلوجية لا يسمع إلا ضوضاء. ومن هنا فإن علم السمعيات وقد أراد أن يكون علما مضبوطا للأصوات إنما يتحول إلى علم للضوضاء.

وقد أحدثت البنيوية تحولاً كبيرًا. إذ أنها نجحت فى رد أصوات اللغة إلى صفتها الأصلية كموضوع حقيقى لعلم السمعيات وبهذا قضت على الافتراضات الاسمية والطبيعية(٦).

والحقيقة أن ما قام به تروبتسكوى Troubetzkoi(٧) ومعاونوه من شأنه أن يقلب النظرة القديمة رأسًا على عقب! لقد حلت البنيوية على يديه محل "الإسمية" القديمة، وظهرت مفاهيم أخرى جديدة تماما عندما أصبحت العمومية أساسًا لفهم الظواهر السمعية بوجه عام. وترتب على ذلك الاعتراف للصوت بأنه ليس مجرد ضوضاء فردية ومتغيرة دائمًا بل وسيلة للتفاهم تتصف بالكلية والعموم. فالصوت الصادر عن الذات المتحدثة يرتبط بأسس سيكلولوجية تجعله أكثر من مجرد ضوضاء. وحيث أنه موجه إلى ذات مستمعة، لذا فإن له دلالة خاصة وهذه هى نقطة الانطلاق بالنسبة للبنيوية.

---

(5) Ibid., p. 73.

(6) Ibid.

(٧) عالم روسى، أسس علم الفونولوجيا البنيوية (علم الأصوات) (١٨٩٠ - ١٩٣٨م). اشتهر بكتاب عنوانه "مبادىء الفونولوجيا" ظهر بعد وفاته باللغة الألمانية فى مدينة براج سنة ١٩٣٩م.

لقد أدخلت البنيوية عنصر الاستبطان Introspection، وبينت أن الواقع اللسانى للصوت لا يقتصر فقط على ما يستقبله الملاحظ الخارجى بل أيضًا ما يربطه بمشاعر الذوات المتحدثة.

وقد كشف تحليل تلك المشاعر عن صفة القصد Intention، وهذا يعنى أن النشاط اللسانى إنما ينتج الأصوات وفق أنماط استنها النسق الذى ينتمى إليه هذا النشاط.

ولقد كان لهذا الاكتشاف أهمية خاصة لأنه يستبعد السلوكية السمعية التى كانت وراء جميع الأبحاث السابقة.

ومن العلماء الذى هاجموا ذلك التفسير السلوكى نوعم شومسكى Chomsky، صاحب "النحو التوليدى" Grammaire générative وهذا المصطلح الأخير يشير إلى اكتشاف بنية لغوية فطرية تضمن تكوين واضطراد اللغة عند الإنسان.

فقد ألّف شومسكى كتابًا بعنوان "البنيات المركّبة للغة"[8] أكد فيه وجود تلك البنية الفطرية. ووصف النحو التوليدى بأنه قادر على تكوين جمل وعلى بناء تراكيب لغوية لم يسبق للفرد أن تعلمها من قبل،وهو عنده بمثابة الآلة التى تولد جمل اللغة[9] وقد عارض شومسكى التفسير السلوكى عند أصحاب "المدرسة السلوكية"، وهو التفسير القائم على آلية المؤثر

---

[8] N. Chomsky : "Structures syntaxique", (Seuil, Paris, 1969).

[9] راجع أيضًا : د. محمود فهمى زيدان : "فى فلسفة اللغة"، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٨٥م ص ص١٤١ – ١٤٨.

والاستجابة وإعطاء الأولوية القصوى لعملية التعلم(*). وكانت المدرسة السلوكية أقوى مدرسة فكرية فى الولايات المتحدة. ورأى شومسكى أن ما تستخدمه تلك المدرسة من إحصاءات، وما تلجأ له من اصطلاحات علمية إنما تخفى به عجزها عن فهم اللغة. فاللغة أبعد ما تكون عن مجرد تسلسل عادات كما أنها تختلف عن وسائل الاتصال لدى فصائل الحيوان. وفى هذا استند شومسكى إلى نص لديكارت ورد فى القسم الخامس من كتاب "المقال عن المنهج" يقول :

"إذا وجدت آلات لها أعضاء وصورة قرد أو صورة أى حيوان آخر غير ناطق ... لكان لنا أن نعرف ... أن هذه الآلات لن تقدر مطلقًا على أن تستعمل الكلمات أو أى إشارات أخرى تؤلفها كما نفعل نحن لنصرح للآخرين بأفكارنا"(١٠).

وانطلاقًا من هذا النص الذى يؤكد اختلاف البشر عن الآلات وعن الحيوانات، نعرف كيف يتوحد الفكر السياسى والفلسفى واللغوى عند شومسكى. فالجانب الفطرى هو الذى يميز الإنسان، وهو خالق الفكر واللغة.

وكان شومسكى فى كتاباته السياسية يتهم الاجتماعيين وعلماء النفس وسائر الباحثين فى العلوم الإنسانية بأنهم يتوصلون إلى نتائج تخدم

(*) من المعروف أيضًا أن النظرية السلوكية تربط القول بالسلوك، إذ كانت تضع فى اعتبارها "المستمع" أو "المنصت" أو "المستقبل" فى حين أن البنيوية تضع فى اعتبارها بنية اللغة فقط.

(١٠) ديكارت : "مقال عن المنهج"، ترجمة محمود الخضيرى، المطبعة السلفية، القاهرة ١٩٣٠، ص٩٤.

أنظمة القهر والاستبداد، وأنهم ينغمسون فى اتجاه براجماتى يبتعد عن المطلوب. ومن المعروف أن شومسكى، ابتداء من سنة ١٩٦٥، كان من أقوى المعارضين لحرب فيتنام وأكثرهم نشاطا. كما كان لمواقفه بهذا الصدد أصداء واسعة فى الأوساط الطلابية ولدى المثقفين الأمريكيين عمومًا[11].

وإذا كان الكشف عن "النحو التوليدى" هو الذى أكد على أهمية الجانب الفطرى فى الإنسان، فإن التحليل العميق للتواصل عن طريق اللغة قد بين أن اللغة إلى جانب القيم الاجتماعية والأخلاقية والثقافية تكون تعبيرا عن واقع روحى يشمل جميع الأفراد ويعنى بالنسبة لهم مصدرا وسببًا لوحدتهم دون المساس بتفردهم[12].

وإذا كان كل فرد، متحدثا للغة، يستخدم عددا من النماذج الصوتية des sons – types هى التى تكون اللغة، وإذا كانت هذه النماذج متماثلة بالنسبة لجميع الذوات، فإن هذه الظاهرة إنما تؤكد فكرة الغائية اللاشعورية التى لا تتوقف عند حدود الفرد بل تتعداه، وذلك لأنها تمده بوسيلة للتفاهم لا يضارعها أى مشروع مصطنع أقامه البشر[13].

فاللغة "نسق" من الوحدات الصوتية (هى الفونيمات Phonemes)، عددها ثابت ومحدد فى أى لغة من اللغات (ما بين عشرين وأربعين). ومثالها فى اللغة العربية التاء والدال والضاد والعين وسائر أحرف الهجاء، فكل حرف منها يعبر عن وحدة صوتية. وتقوم الفونولوجيا على وصف هذه الوحدات الصوتية التى تؤلف المستوى "الدال" للغة.

---

(11) Selme Georges : "Noam Chomsky" in (Les Nouvelles litt. Paris, 29 Avril 1971).

(12) POS H.J., Op. Cit., p. 75.

(13) Ibid.

والنظام الداخلى للفونيمات يجعل من اللغة أكثر من مجـرد تجمـع عشوائى. فعلاقة النسق التى تربط الفونيمات تجعل منها كلا قد يظـن أنـه نتـاج فكـرى! وقـد استطاع جاكوبسـون - فـى تحليلـه الفونولوجـى - أن يكشف عن وجود نسق أو "نظام" من المتقابلات الصوتيـة الأساسية (التـى يبلغ عددهـا اثنـى عشـر تقـابلا مزدوجًـا)، قـال عنـها أنـها تمثـل النظـام الفونولوجى الأصلى الذى تستمد منه كل لغة نسقها الخاص. وهذه النظرية تؤكد أن هناك كليات Universaux على مستوى التنظيم الصوتى للغـات[١٤] مما يفند مزاعم الإسميين التى أشرنا إليها من قبل.

ويرى بعـض الفونولوجيـين أن النسـق الصوتـى لا يسـاوى مجمـوع العناصر الصوتية المترابطة فيما بينها بعلاقات تقابل، بل إن هذه التقابلات ذاتها هى المكونة لواقع النسق. والفونيـم حسـب هـذه النظـرة لا يعـرف إلا بالنسبة لما يقابله. وعلى هذا فإن الذات المستمعة يمكنـها أن تتعـرف علـى الفونيمات فقط عندما تكون هذه الأخيرة متمايزة فيمـا بينـها، وعـن طريـق هذا التمايز نفسه فى حين أن نفس هذه الفونيمات يستحيل التعرف عليـها فى ذاتها[١٥].

ويرى بوس POS أن وجود علاقات التقابل لا يلغى وجود المضمون المادى للعناصر المتقابلة. فالتقابل هو الصورة Forme التى تستند إلى مضمون Contenu. كما يرى أيضًا أن العناصر المترابطة بعلاقات تقابل إنما تكشف عن تناسق رفيـع المستوى يجعلنـا نبحـث عـن فكـر لا شـعورى وراء هـذه الأنساق الصوتية[١٦]. وهذا كله يجعلنا نقتنع بأن نفس الغائية التـى تتحكـم

---

(١٤) د. زكريا إبراهيم : "مشكلة البنية"، مكتبة مصر، القاهرة ديسمبر ١٩٧٦، ص٦٦.

(15) POS H.J., Op. Cit., p. 77.

(16) Ibid., p. 78.

فى الجسم الإنسانى تقوم بعملها فى اللغة، وأنه ليس من المستبعد أن نتصور اللغة كعضو فى جسم المجتمع البشرى[17].

أما الفكر اللاشعورى المختبىء وراء كل نسق صوتى، فإنه ليبدو وقد أمسك بمادة صوتية أصلية Une matière vocale originale يوزعها على عناصر متقابلة ويخلق منها نسقًا فونولوجيًا[18].

ونحن نرى أن هذا الفكر اللاشعورى ليس فى نهاية المطاف سوى النفس الإنسانية ذاتها، ذلك الحاضر الغائب الذى يمسك بعصا المايسترو ليدير أحداث السيمفونية.

ومهما يكن من شيء فقد نجحت البنيوية فى جذب الأنظار إلى وجود بنية معقولة Intelligible لنسق فونولوجى، قد يظن أنه نتاج فكرى رغم أنه ليس ثمرة لتفكير أى فرد.

وقد كان التحليل الفونولوجى رائدا فى مضمار الدراسات البنيوية المنهجية بحيث أصبح أنموذجًا تحتذيه باقى الدراسات اللغوية[19].

فإذا كان "الكلام" أداة للتعبير عن الأفكار والمشاعر، فإن نسق الفونيمات هو الجانب الصوتى لتلك الأداة. ومن الممكن أن نقارن التماثل بين النسق الفونولوجى ونسق الكلمات والتعبيرات المستخدمة حتى نتأكد من أن معطيات التواصل بما تشمله من غائية لا تقتصر فقط على الجانب الصوتى للكلام.

---

(17) Ibid., p. 76.

(18) Ibid., p. 78.

(19) زكريا إبراهيم، سبق ذكره، ص٦٦.

وكان "الاستبطان" بمثابة الحيلة المنهجية الأكيدة فى التحليل الفونولوجى. وكان له الفضل فى تعميم هذا الأخير على سائر فروع اللسانيات. فالاستبطان يحل مشكلة الاضطراد.

وهذا الأخير يعبر عن النشاط المضبوط للذوات المستحدثة والذى لا يتلخص فى كونه مجرد إنتاج (إنجاز) تدعمه العادة الأوتوماتيكية لأصوات متماثلة بل إنتاج أصوات تبعًا لأنموذج محدد هو نسق الفونيمات. وهذا النسق هو وسيلة التفاهم التى تجد فيها الذوات ضالتها للتفاهم وتبادل المنافع[٢٠].

والاستبطان لا ينحصر عمله فى نطاق الشعور الفردى : فالبحث فى معطيات هذا الأخير إنما يكشف عن عناصر تتجاوزه، بمعنى أنها لا تنتمى إلى المتحدث بأكثر مما تنتمى إلى المستمع. فالمستمع يتعرف على الأصوات Sons وفقًا لأنماط مثالية هى نفس الأنماط التى أنجبت الأصوات لدى المتحدث. وبعبارة أخرى، فإن الاستبطان الذى يكتشف النسق العام والمتماثل لدى جميع الذوات إنما يجعلنا نتعرف على واقع Réel يتجاوز عالم الذات الفردية المنعزلة ولا يمكن فهمه إلا إذا وضعنا أنفسنا داخل الذات الفردية[٢١].

وأخيرًا يتضح أن الفونولوجيا تسهم فى علم للتواصل بين الذوات، كما يتضح أنه بفضل اكتشاف نسق مثالى للفونيمات أمكن التفكير فى

---

[20] Ibid., p. 74.

[21] Ibid.

فرضية توسيع مجال الواقع بما يتجاوز نطاق المرئى ويشمل جميع الأفراد[22].

وهكذا تكشف الفونولوجيا عن واقعية التعميم الذى يغتبط له الفيلسوف، كما تكشف عن ميتافيزيقا للتفاهم البشرى ضرورية لعلوم الأخلاق.

ويتضح مما تقدم فى هذا الفصل عدم تقوقع العلوم اللسانية وعدم تنكرها تمامًا لتطلعات البحث الفلسفى. ومع ذلك فلا يزال الفلاسفة بعيدين عن التناول الأمثل لمسائل اللغة.

فهم مثلا لم يعد بإمكانهم تناول مسائل اللغة كما تناولوها فى الثلث الأول من هذا القرن باستخدام منهج الاستبطان التأملى أو الحس المشترك أو أى قراءات فلسفية بحتة خصوصا بعد تقدم المستوى العلمى والتقنى الذى حققه علم اللغة ومع ذلك، فالفلسفة بإمكانها أن تسهم فى مناقشة الأسس الابستمولوجية (المعرفية) التى يقوم عليها علم اللغة بما يشمله من معطيات ومسلمات وما يستخدمه من مناهج.

وكل ما يطالب به علماء اللغة هو أن يلتزم الفلاسفة بالنتائج والإنجازات التى حققتها علوم اللسانيات فى الآونة الأخيرة، إذ أن تكثر إنجازات العلوم فى القرن العشرين جعل من المتعذر تناول مفاهيمها المجردة دون احتمال الخطأ أو سوء الفهم من جانب غير المتخصص[23]. وكان علماء اللغة يميزون بين "علم اللسانيات" وهو الدراسة العلمية للغة، وبين "علم الدالات" la sémiologie، وهو الدراسة العلمية للأدوات أو

---

[22] Ibid.

[23] Mounin G.: "Liguistique et Philosophie", Op. Cit., pp. 8 – 9.

الوسائل والنظم الأخرى للتواصل مثل السينما والتصوير والموسيقى والرياضيات ورقصات النحل .. إلخ. فى حين أن الفلاسفة يجمعون تحت مصطلح "اللغة" جميع الأنماط المتقدمة باعتبارها أضربا للتواصل مما يمنع من الإمساك بخصائصها النوعية كأدوات للتواصل[٢٤].

تبقى مسألة خلافية أخيرة تتصل بمؤسس علوم اللغويات الحديثة ورائد الفكر البنيوى فى العصر الحديث : العالم السويسرى فرديناند دى سوسير (١٨٥٧ - ١٩١٣م).

فقد كتب الفيلسوف والمفكر الفرنسى المعاصر بول ريكور P. Ricoeur فى "الموسوعة العالمية" L' Encyclopaedia Universalis تحت مادة "لغة" Langage يقول إن سوسير قد أخذ بوجهة النظر الرواقية فى موضوع اللغة : فالرموز اللغوية تمثل ظاهرة ذات وجهين إذ تتضمن دالا Signifiant محسوسًا (هو اللفظ) ومدلولاً Signifié معقولاً (هو التصور). وكأن سوسير بهذا يستبعد أى علاقة للغة مع أشياء العالم الخارجى بدعوى أن هذه الأشياء تتجاوز نطاق المجال اللغوى[٢٥].

---

[24]**Ibid., p. 13.**

(٢٥) من المعروف أن الرواقيين قد اعتنوا بدراسة اللغة من أجل المنطق، وهم يفرقون بين "الكلام" و"مدلوله" و"موضوعه". ويخلصون المنطق الأرسطى من التعقيد، فيقدمون منطقا جديدا لا تتعارض فيه المعرفة الحسية مع المعرفة العقلية. ويهتمون بدور العقل فى مقابل الحواس. فالحواس ليست إلا خادمة والعقل يسيطر عليها سيطرة الملك على رعيته. والمعرفة عندهم ليست قوانين عامة مجردة بل هى قضايا شخصية تنصب على أفراد، ويرتبط بعضها ببعض، لأن الرواقيين إسميون.

راجع :

الدكتور عثمان أمين : "الفلسفة الرواقية"، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة - ١٩٧١م، ص ص٩٥ - ١٢٤.

ويرفض عالم اللغويات المعاصر جورج مونن G. Mounin تفسير ريكور زاعما أن ما وقع فيه من خطأ هو وغيره من المتفلسفين، فى فهمهم لقضايا اللسانيات، مرده إلى عدم معرفتهم الراسخة بإنجازات هذا العلم! [٢٦]

والقارىء لـ "محاضرات في علم اللغة العام" لفرديناند دى سوسير[٢٧]، يجده يؤكد فى نصوصه "أن كل لغة إنما تنحت الواقع اللسانى بطريقتها الخاصة" أو "أنها تسقط على الأشياء نظامها الخاص".

وعلى هذا، فهو لا يستبعد فى دراسته للغة علاقة الشىء بالرمز اللغوى وإن كان يحرص على الكشف عن تعقد هذه العلاقة.

لقد قصَدَ سوسير فى كتاباته مجرد الاحتجاج على الظن الشائع بأن "مسمى الشيء والشىء نفسه يرتبطان بعملية بسيطة" إذ أن هذا الظن "يبتعد تماما عن جادة الصواب"[٢٨].

يقول سوسير : إن الرمز اللغوى لا يوجد بين الشىء ومسماه، بل بين "التصور" وبين "صورة صوتية"[٢٩]. وهنا تظهر وساطة "التصور" بين الشىء والرمز.

وفى مرحلة لاحقة، اقترح سوسير استبدال المدلول Signifié بالتصورConcept [٣٠]. وهو بذلك يكون قد ترك لمن جاءوا بعده مهمة البحث فيما بين "تصور" الشىء و"مدلول" الرمز من اختلاف أو اتفاق.

---

(26) Mounin G.: Op. Cit., p. 8.

(27) De Saussure F.: "Cours de Linguistique Générale", (Éd. Payot, Paris 1966).

(28) Ibid., P. 97.

(29) Ibid., P. 98.

(30) Ibid., P. 99.

وفى موضع متقدم فى محاضراته يقول سوسير :

"إن تأكيدنا على وجود ترابط بين الصورة الصوتية وبين "التصور" ربما كان هو الأقرب لتبرير تصورنا الدقيق للواقع ، غير أننى مع ذلك أشعر بقصورى عن التعبير عن الظاهرة اللغوية فى ماهيتها وما تتصف به من عمق وثراء"(٣١).

وتتكشف ماهية الظاهرة اللغوية عند سوسير فيما أسماه "قيمة الرمز". وتتحدد قيمة الرمز بما يتصف به من علاقات اختلاف وتغاير داخل نسق اللغة التى ينتسب إليها(٣٢).

وهكذا يتبين أن مفهوم الرمز ليس ثابتا بل هو فى تغير مستمر طبقا لتقدم معرفتنا للشىء المعبر عنه بالرمز. ولاشك أن فى هذا إثراء لنظرية المعرفة التى شغلت الفلاسفة لفترة طويلة.

ومهما كان من قيمة اعتراض مونن Mounin فإن سوسير مؤسس المنهج البنيوى يلتقى فى بعض أساسيات منهجه مع مبادىء الاتجاه الإسمى عند الرواقيين كما ذكر ريكور فى "الموسوعة العالمية".

فالحواس هى وسيلة المعرفة عند الرواقيين، ووظيفة العقل هى ربط الأفكار والمعانى ربطا يتألف منه نظام يسمى بالعلم(٣٣).

---

(31) Ibid., P. 163.

(32) Ibid.

(٣٣) الدكتور عثمان أمين، سبق ذكره، ص٩٦.

وإذا كانت الحقائق الحسية تتكون منها المعرفة، فإن هذه المعرفة يخترقها العقل منذ بدايتها، وهى دائمة الاستعداد لقبول فعله وتنظيمه[٣٤].

وفضيلة الجدل عند الرواقى هى أن يعرف متى يعطى تصديق العقل للآثار الخارجية ومتى يمسكه[٣٥]. ولا يظهر فى هذا كله أن للبنيوية أدنى اعتراض. بل إن الالتقاء بين بنية الفكر وبنية الواقع كان أساسًا للعلاقة الثنائية بينهما عند جميع البنيويين. إذ يقول دى سوسير فى محاضراته: "رغم أن وجود الأشياء يسبق فكرتنا عنها، إلا أنه يمكن القول بأن تصوراتنا هى التى تخلق الأشياء"[٣٦]. وهذا القول الافتراضى عند سوسير يصبح قاطعًا وملزمًا عند تلميذه ليفى ستروس الذى يقول: "إن تفسير الظواهر يبدأ فقط عندما نتوصل إلى تركيب الموضوع"[٣٧]، والتركيب هنا عملية إنشائية يقوم بها العقل.

وإذا كان المنطق الرواقى لا تتعارض فيه المعرفة الحسية مع المعرفة العقلية[٣٨]، فهذا هو الالتقاء الاثنوجرافى الذى تحدث عنه ليفى ستروس والذى لا أولوية فيه للبنية الفوقية أو التحتية فى عملية تأسيس المعرفة[٣٩].

وهكذا تضعف مقولة مونن Mounin فى تحامله على الفلاسفة!

وربما كان مرد سوء الفهم أن تعريف اللفظ في علم اللغة لا يكون بنسبته إلى مدلولات أو أشياء، وإنما يكون بعلاقته بألفاظ أخرى من نفس

---

(٣٤) نفس المرجع، ص ص١٠٨- ١٠٩.

(٣٥) نفس المرجع، ص١١٩.

(36) De Saussure : Op. Cit., p. 23.

(37) Lévi Strauss : "La Pensée Sauvage", (Plon, 1962), p. 331.

(٣٨) الدكتور عثمان أمين، سبق ذكره، ص١١٩.

(٣٩) راجع كتابنا : "البنيوية فى الأنثروبولوجيا"، دار المعارف، الإسكندرية ١٩٨٠م ص ص٤٧ – ٥٥.

اللغة. فأدى ذلك – فى نظر البعض – إلى التقليل من أهمية عالم الأشياء وإلى إبراز دور اللغة.

ولم يكن الرواقيون والبنيويون ضمن هذا البعض الذى يهمل عالم الأشياء، فهم يلتزمون بالواقعية، ويبتعدون عن المثالية مما استوجب دمغهم بالاسمية .

الفصل الثانى

الكلمـات والأشـياء

إن ما نتمثلـه جيدًا، تـأتى صياغتـه واضحـة
والكلمات التـى تقولـه، تظـهر فينـا طائعـة

الشاعر الفرنسى بوالو

يقـول علمـاء اللغـة إن الكلمـات أو الأصـوات الدالـة تتصـف بالعشوائية، أى أنها لم تتكون بطريقة تلقائية وليست فطرية ولا تربطها بمدلولاتها علاقات طبيعية[1].

ويرى ميشيل فوكوه، أحد أقطاب الفكر البنيوى المعاصر، أن اللغة فى صورتها الأولى، عندما أعطاها الله للإنسان، كانت رمـزًا شفافًا ومعبرًا عن الأشياء لأنها كانت تشبه الأشياء. فالأسماء وضعت فوق مسمياتها تمامًا كما كتبت القوة فى جسم الأسد والملك فى نظرة النسر وتأثير الكواكب على جباه البشر. كما رأى فوكوه أن هذه الشفافية قد تبددت بعد طوفان بابل عقابا للبشر، ولم تتعـدد اللغـات وتفترق بعد ذلك إلا بعد أن تبدد هذا التشابه مع الأشياء.

ومع ذلك، فإن كل اللغات التى نعرفها الآن ما كان لنا أن نتواصل بها إلا على أساس من هذا التشابه الضائع وفى الفراغ الذى تركه[2].

وإذا صح ما أعتقده ميشيل فوكو، فإنه يعنى أن أصول وجذور كلمات اللغة هى المحسوس[3]، كما يعنى أن حاجات البحث النظرى أو

---

(1) هذه وجهة نظر علم اللغة البنيوى، ظهرت أولا فى "محاضرات فى علم اللغة العام" لفرديناند دى سوسير سنة ١٩١٦م.

(2) راجع كتابنا : "البنيوية بين العلم والفلسفة"، دار المعارف، الإسكندرية ١٩٨٠م، ص : ١٢٤.

(3) من الملاحظ أن الاشتقاق اللغوى لأكثر الكلمات تجريدا إنما يقودنا إلى المحسوس. خذ مثلا فى اللغة العربية كلمة "عقل" أو كلمة "سبب"، وفى اللغة الفرنسية كلمة Calcul (حساب) وهى مشتقة من كلمة Cailloux (حصى) لأنهم قديما استخدموا الحصى فى العد.

العلمى هى التى أجبرتنا على ترك النظام الطبيعى للأفكار إلى نظام آخر أقرب إلى التجريد، ويعنى أخيرًا أن التجريد فن مصطنع[٤].

وعلى الرغم من مزاعم علماء اللغة من أن الكلمات أو الأصوات الدالة تتصف بالعشوائية، فإن تركيب الكلمات والجمل لم يظهر بطريقة عشوائية. إذ هو يعبر عن علاقات واقعية بين الكلمات والأشياء. وهذه العلاقات من الممكن أن تختلف من لغة إلى أخرى، إلا أن هذا الاختلاف يماثل اختلاف التعبير عن علاقة معينة بصيغ رياضية متعددة.

ومهما كان من طبيعة العلاقة بين الكلمات والأشياء، إلا أنه من المؤكد أن التأرجح لصالح أى من الفئتين هو الذى يشكل نمط الفكر وهو الذى يطبعه بطابعه.

وسنرى فى هذا الفصل أن الفكر الذى يميل إلى جانب الأشياء هو الفكر الصُّوَرى La Pensée Par Images وفيه كانت الكلمة علامة على مدلول هو شيء أو فكرة. أما الفكر الذى يميل إلى جانب الكلمات فهو الذى ييسر التلاحم بين الدال والمدلول، وفيه لم تعد الكلمة علامة حقيقية، أى لم تعد مجرد أداة بل "حدث فى سياق يهدف إلى تحقيق غاية باطنة".

الأول يرادف بين التصور والتمثل، ويثير الشكوك حول مفاهيم "الفكر الخالص" و"البحث الميتافيزيقى" و"الاستبطان". والثانى يرادف بين الكلمة والفكرة. فالكلمة تتجسد الفكرة، ولم تعد تشير إليها من الخارج بل تعبر عنها كما تعبر عنا قسمات وجوهنا.

---

[٤] نتذكر بهذا الصدد عبارة للفيلسوف كانط تقول : "إن العناية الإلهية لم تجعل سعادتنا متوقفة على مراوغة الاستنتاجات الرفيعة، بل جعلتها تستند إلى الحس الطبيعى العام".

راجع : أوفى شولتز : "كانط"، ترجمة أسعد رزوق، المؤسسة العربية للنشر، بيروت ١٩٧٥، ص١٠٣.

الأول نجده عند الكلاسيكيين ابتداء من ديكارت وحتى ليبنتز والثانى نجده على وجه الخصوص عند الفينومينولوجيين والوجوديين. ونبدأ بالفكر الصُّوَرى :

نلاحظ عند الكلاسيكيين بوجه عام كثرة الاستعارة من لغة المدركات الحسية[٥]، إذ نراهم يتناولون الفكرة كما لو كانت شيئًا: فهم يفحصون الأفكار ويصنفونها، فضلاً عن أن الموجودات تنطبع بطابعها!

يقول ديكارت عن الأفكار :

> "أطلق عليها "واضحة" تلك التى تكون حاضرة وظاهرة لنفس منتبهة، تمامًا كما أتحدث عن رؤيتنا الواضحة للأشياء عندما تكون هذه الأشياء ماثلة أمام أعيننا وتفرض حضورها بقوة، وعندما تكون أعيننا قادرة على إدراكها"[٦].

ويقول فى كتاب "التأملات":

> "من خواطر نفسى ما يكون أشبه بصور للأشياء، وهذه وحدها يطابقها اسم "الفكرة" على التحديد؛ مثال ذلك أن أتمثل إنسانًا أو غولاً أو السماء أو ملكًا أو الله نفسه"[٧].

---

[٥] الإشارة هنا إلى ديكارت وتلامذته والذين عاشوا فى زمانه حتى منتصف القرن الثامن عشر تقريبًا.

[٦] ديكارت، مبادىء الفلسفة، ٤٥ (A.T., IX, 45)

[٧] ديكارت : "التأملات فى الفلسفة الأولى"، ترجمة عثمان أمين، مكتبة الأنجلو لسنة ١٩٥١، ص١٢٧.

من هذين النصين يتضح التشابه بل التماثل بين الأفكار وبين صور الأشياء الحسية، كما يظهر الترادف بين التصور والتمثل.

وهناك نصوص أخرى كثيرة دالة فى كتابات ديكارت، منها مثلا أن "النور الفطرى يرشدنى إلى أن أعرف معرفة بديهية أن الأفكار فى نفسى أشبه بلوحات أو صور".[8] و"لما كانت الأفكار شبيهة بصور (أو نسخ للأشياء)، فليس يمكن أن توجد فكرة إلا وهى تبدو لنا ممثلة لشىء ما"[9].

وفى القرن الثامن عشر كانت الغلبة لكلمة "idea" الإنجليزية التى تفتقد من الوضوح ما يجعل الرؤية الحسية متفوقة عليها كما يجعل للرؤية الحسية دور الصدارة. وقد ظهر أثر ذلك فى المدرسة الفرنسية عند أمثال فولتير وديدروه وكوندياك.

فالفكرة عند فولتير هى "الصورة التى تنقش فى المخ"[10](*). و"الكلمة المجردة لا تتضمن فكرة" عند ديدروه[11].

وعند الفيلسوف الإنجليزى باركلى Berkeley لا توجد أفكار عامة! لأنه ليس بوسعه أن يتمثل مثلثا ليس مختلف الأضلاع أو ليس متساوى الساقين أو ليست إحدى زواياه قائمة .. إلخ. كما تصدى باركلى

---

[8] نفس المرجع، ص١٣٩.

[9] نفس المرجع، ص١٤٢.

[10] BELAVAL YVON : "Les Philosophes et leur langage", (Éd. GALLIMARD, Paris 1952), p. 20.

(*) من المعروف أن النفس عند فولتير هى المخ وأن نسبة النفس إلى المخ كنسبة البصر إلى العين. راجع أيضا :
Voltaire : "Lettre sur l'âme", in (Mélanges, bib. de la Pléiade, GALLIMARD 1981), p. 43.

[11] Ibid.

لـ "حساب التغيرات" Calcul des fluxions، وهو نوع من الحساب يرد إلى نيوتن، عرف فيما بعد باسم حساب التفاضل. يقول باركلى :

> "كما أن حواسنا تتعب وتتضايق من محاولة إدراك الأشياء المتناهية فى الصغر، كذلك فإن الخيال، وهو القدرة التى تعتمد على الحس، يعانى هو الآخر من صعوبة تكوين تصورات واضحة عن أجزاء صغيرة من الدقيقة أو الثانية أو حتى مضاعفاتها ... وكلما تناول العقل بتحليلاته هذه التصورات الآفلة كلما تاه وضل : فتلك الموضوعات الصغيرة الآفلة لا تلبث أن تتلاشى وراء البصر"(١٢).

وكان مالبرانش يأسف لاضطراره التعبير عن العقل أو الإرادة باستخدام مفردات وصفات الأشياء المادية : كأن يقول مثلاً أن العقل لا يمسك باللانهائى، أو أن النفس تتشكل مثل قطعة الصلصال، أو أن الطريق إلى الله مستقيم لأن الحركة دون عائق تتقدم فى خط مستقيم .. إلخ. ويبرر مالبرانش هذا الاستخدام الاضطرارى بقوله: "حتى تكون النفس على أعلى درجة من الانتباه فيحس القارىء بما نقول"(١٣).

---

(12) Kerkeley : (L'Analyste, trad. Leroy, p. 11), Cité Par : BELAVAL: Op. Cit., p. 21.

يلتقى هذا مع ما كتبه تيسو S-A. Tissot فى سنة ١٧٦٧م فى خطاب موجه إلى العلماء للمحافظة على صحتهم، يقول : "كلما كان العلم مجردا أو معقدا، كلما كثرت مخاطر التردى فى الجنون بسببه" – راجع كتابنا : "البنيوية بين العلم والفلسفة"، دار المعارف بالإسكندرية – ١٩٨٠م، ص١٨٨.

(13) Malebranche : "Recherche de la Vérité", (Flammarion, Paris 1935), t.I, p. 3.

أما كونديياك فإنه يحذر من مثل تلك التعبيرات "التـى تقـدم معنـى واضحًا ومحددًا عندما نتحدث عن الأجسام إلا أنها تفتقر إلى الدقة والضبط عندما تطبق على النفس والأفكار المتصلـة بـها فضلاً عـن أنـها تصرفنـا إلى متاهات الخيال"(١٤).

ومن الملاحظ أن لغة الكلاسيكيين قد استـهدفت تثبيـت التصـورات وثبات الأفكار. فلكل رمز من رموز اللغة مدلول يرتبط به. يقول ديكارت:

> "من العسير علينا أن نتصور أى شيء تصورا متميـزا مـن شـأنه أن يفصـل فصـلا تامًـا بـين مـا نتصوره عن الكلمات التى اختيرت للتعبير عنه .. ويبدو لى مع ذلك أن ما ذكرته عن هذا الأمر يمكن أن يفيدنـا فـى التمييـز بـين تصوراتنـا الواضحـة المتميزة وبين تصوراتنا الملتبسة علينا وغير المعروفة لنا"(١٥).

أما عن "ثبات" الأفكار والمفاهيم فإن منها مـا يكـون واضحـا بذاتـه لدرجة أن محاولة تعريفه تخلع عليه الغمـوض. وفـى هـذا يقـول ديكـارت أيضًا:

> "لاحظـت أن الفلاسـفة أرادوا أن يفســروا، وفقا لقواعد منطقهم، أشياء هى فــى ذاتـها جليـة

---

(14) Condillac: (Traité des Systèmes, I, VI, art. 1) cité Par : Belaval Op. Cit., p. 24.

(١٥) ديكارت : "مبادىء الفلسفة"، ترجمة عثمان أمين، مكتبة النهضة المصريـة سنة ١٩٦٠، ص ص١٧٧-١٧٨.

واضحة، فلم يستطيعوا إلا أن يجعلوها أشد غموضًا"[١٦].

ولم يكن تفسير أو توضيح أى كلمة يتطلب الرجوع إلى الاشتقاق اللغوى. فالأساس عند الكلاسيكيين هو الاستخدامات الفعلية للكلمة. والأسماء تفرضها اللغة، وهى قد لا تلتقى دائمًا مع مسمياتها، ومع ذلك فليس من الممكن تغييرها فى حين من الممكن تصحيح مدلولاتها إذا رأينا أنها لم تعد مفهومة. فالنفس يختلط فيها مبدأ الحياة ومبدأ الفكر فى "التأملات الثانية"، إذ يعد ديكارت من صفاتها قوة التغذى وقوة المشى، وصفة الإحساس، وقوة التفكير[١٧]، أما فى "التأملات السادسة" فيقرر "أن ماهيتى إنما انحصرت فى أنى شىء مفكر أو جوهر كل ماهيته أو طبيعته ليست إلا التفكير"[١٨]، وهو بهذا يدفع عن النفس أى لبس أو غموض! وكم من مرة حدث الخطأ لأننا ربطنا أفكارنا بكلام لا يعبر عنها بدقة. والدال يسهم فى تحديد موضوعه. وإذا كان مقنعا فلأنه جعلنا ننزلق - بلا وعى منا - بين الصورة والفكرة أو بين الملموس والمجرد. واللغة ربيبة الخيال، وعن طريقها يتزحزح يقين الوضوح المنطقى ليحل محله يقين الوضوح الحسى مما يتسبب عنه الخلط والخطأ. وربما كان هذا هو سبب حرص قدماء المناطقة على استخدام الرموز الهجائية بدلاً من الكلمات فى التعبير عن الحدود المنطقية.

---

(١٦) نفس المرجع ، ١٠، ص٩٥.

(١٧) ديكارت : "التأملات فى الفلسفة الأولى"، سبق ذكره، ص ص٩٤، ٩٥.

(١٨) نفس المرجع ، ص٢٣٤.

مما تقدم يتضح أن الكلاسيكيين يظلون بالقرب من المحسوس كما يقتربون أيضًا من التقليد الشائع ! ويتضح أيضًا أن لغة الكلاسيكيين ترتد بنا إلى خبرة مرئية ثابتة يمثل فيها الموضوع أمام أعيننا. إذ نمسك فكرة، ونتناولها، (لا باليد طبعا ولكن بالنظر!). وكان ليبنتز يلخص اتجاه العصر عندما رأى أن ما لا يمكن التعبير عنه بلغة العامة يدخل فى نطاق الخرافة[19]. وكان العصر يهتم بالاسم (وفى زماننا اتجه الاهتمام أكثر إلى الفعل)، وإذا ظهر مجال للاختيار بين اسمين يؤخذ الأقل تجريدا: الإله Dieu بدل الألوهية Déité، والزمن Temps بدل الزمان Temporalité، والشىء Chose بدل الشيئية Choséité إلخ.

كما لاحظ ليبنتز، وكان يكتب بالفرنسية، أن الكلمات المنتهية بـ té هى تجريدات التجريدات، وهى من الممكن أن تستمر فى تسلسل من التجريدات لا ينتهى، ومثالها من اليسار إلى اليمين Chaud, Chaleur, Caloréité, Caloréitaté[20].

وكان ليبنتز لا يتمثل الأفكار على نمط الأشياء بل يتمثلها باعتبارها اتجاها يسطع ضياؤه فى التاريخ. فالوضوح الديكارتى الثابت ينتهى بديكارت، ويترك مكانه لصورة عامة تخضع للجدل والتطور أى التغير mobilisme. فالأفكار عند ليبنتز حية ونشطة. والعقل عنده قوة طبيعية هى ملكة الفكر التي تتعامل مع الأشياء عندما تحين الفرصة وتأتى المناسبة. والفكرة ليست حاضرة دائمًا، هى حاضرة بالقوة، وإذا حضرت بالفعل فمن المتعذر القول بأنها واعية (شعورية): لأنها تتناول ما لا يمكن

---

[19] Beleval, Op. Cit., p. 34.

[20] Ibid., p. 25.

حصره. فتحليل الفكرة عملية لا تنتهى. وتحليل فكرة العدد خير مثال لممارسة الحدس بمعنى الكلمة. فهى ممارسة فكرية بحتة لا تتداخل معها الصور أو الحواس[٢١].

وينصرف ليبنتز إلى حساب الكميات المتناهية فى الصغر Les quantités infinitésimales. وهو لا ينبثق عن صورة الحركة كما فعل نيوتن، بل ينبثق عن الفكرة الميتافيزيقية للمونادات، ويتوصل إلى فكرة القوة، وهى فكرة لا يمكن تمثلها، فى حين أن ديكارت كان يقتصر على ما يمكن تمثله من الأشكال والحركات[٢٢].

أما الوضوح باعتباره معيار اليقين الديكارتى فهو مرفوض عند ليبنتز. إنه لا يضمن عدم الانزلاق فى الخطأ، إذ كثيرا ما تكون الشواهد الواضحة خادعة. لذلك يقترح ليبنتز أن يحل محله تحليل المفاهيم.

فالقضية الموجبة صادقة عندما يكشف لنا التحليل أن المحمول متضمن فى الموضوع. ومن الممكن أن نستمر فى التحليل إلى أبعد مدى حتى نصل إلى مفاهيم أخيرة غير قابلة للتحليل. وإذا استعضنا عن كل مفهوم من هذه المفاهيم برمز خاص، عندئذ سنتمكن من تكوين جبر المنطق الذى يستعيض بدوره عن تحليل المفاهيم بتحليل الرموز المستخدمة: وعندئذ تظهر أخطاء الاستدلال فى صورة أخطاء حسابية. وهكذا، فإن رفض الاتجاه السيكلوجى الديكارتى يؤدى بـ ليبنتز إلى المذهب الصورى Formalisme . والمذهب الصورى أدى به بدوره إلى التأمل فى إمكانات اللغة.

---

(21) Ibid., p. 29.

(22) Ibid., p. 30.

والحقيقة أننا لا نفكر دون رموز. كما أننا كثيرا ما نقتصر على فكر رمزى أو أعمى (أى مجرد). ومن الخطأ أن نـردد مع الديكارتيين أننا لا نتحدث عن موضوع دون أن يكون لدينا فكرة عنه. فالفكر الأعمى مشروع طالما أننا فى رحاب اللغة. والفكرة كما يتصورها ليبنتز لا تقود إلى الشىء إلا لأنها تعبر عنه. والتعبير هو التقاء وتواصل منظم. فالمعلول يعبر عن العلة، والمقال يعبر عن الأفكار.

وإذا كان ديكارت ينتبه فى اللغة إلى الأسماء، فإن ليبنتز كان يهتم بالعلاقات إلى جانب الأسماء وعلى رأسها ثوابت العمليات من نوع + ، - ، × إلخ، وأيضًا نهايات الأفعال وحروف الجر وحروف العطف.

وعند ليبنتز تظهر اللغة على أنها "المرآة الحقيقية للعقل"[٢٣]، فالواقع عقلانى واللغة هى المعبرة عنه. كما أن العواطف والإحساس بها يمكن أن يصاغ فى قضايا وأحكام. ولذا لم يكن هناك داع للجوء للاستعارة (أو المجاز) فالفيلسوف ليبنتز يبتعد عن لغة التمثلات ويصطنع جبرا للفكر. وفى حالة عدم وجود هذا الجبر فإنه يستخدم لغة العامة.

ويرى أن ما لا يمكن التعبير عنه بلغة العامة هو ضرب من الخيال أو الوهم خصوصا وأن الفيلسوف لا يختلف عن الإنسان العادى بما لديه من معرفة بل بقدر ما يمتلك من منهج المعرفة نفسه[*].

---

(23) Ibid., 35.

(*) كان زمان ليبنتز مسرفا فى الحفاظ على التقاليد الدرسية الملتزمة بالأساليب الاصطلاحية المتخصصة. وقد ظهر رد الفعل الطبيعى لهذا التزمت فى صورة انعدام الحماس لتلك التقاليد، وهذا ما عبر عنه ليبنتز.

وهكذا نرى أن الفيلسوف ليبنتز يفتح مجالا جديدا يؤمن بالحركة والتغير (mobilisme)، وذلك على أنقاض النمط الديكارتى الذى يقوم على تثبيت المعانى والتمثلات (Stabilisme).

الأول يميل إلى التفلسف والتأمل الخاص باللغة، أما الثانى ففيه كان التركيز على "الصورة" و"الوضوح" يجعلنا نميل إلى إهمال الكلمات وعدم النظر إليها إلا كرموز عشوائية.

ومع ذلك، فقد كان الاتجاه إلى "الحركة والتغير" عند ليبنتز أقل أصالة منه عند المعاصرين، فهو مقيد بإله لا يتغير، ليس خالقا فقط بل أيضًا يتصف بعلم لا نهائى. وهذا الاتجاه عند ليبنتز كان مقيدا كذلك بنظريته في التعريف: فالتعريف عنده صحيح وحقيقى وثابت عندما يثبت أن المحمولات لا تتناقض فيما بينها، وأنها متضمنة فى الموضوع.

ومهما يكن من شيء، فقد كانت فلسفة ليبنتز حلقة وصل بين الاتجاهات الكلاسيكية والمعاصرة. والاتجاهات المعاصرة تتصف بالجدل والتطور أو التغير، وهى سمات يظهر صداها جليا فى اللغة، ونجدها على وجه الخصوص عند الفيلسوف الألمانى هيجل (١٧٧٠ - ١٨٣١م)، وعند الفرنسى هنرى برجسون (١٨٥٩ - ١٩٤١) كما نجدها أيضًا عند الفينومينولوجيين والوجوديين.

وسنحاول الربط بين الموقفين الهيجلى والبرجسونى فى مرحلة أولى، نظرا لما بينهما من تشابه، على الرغم من أن برجسون يرفض الجدل الهيجلى، والهيجليون الجدد يرون فى نصوص برجسون ثرثرة أدبية.

عند هيجل وبرجسون، نحن مدينون للغة. فهى التى سمحت لنا بتجاوز تلقائية الحس، و"أمدت الوعى بكيان لامادى تجسد فيه"(٢٤).

وبالنسبة لهيجل يكون الوصول أولاً إلى الفكر المجرد أى التصورات، وهى ليست تصورات ثابتة أو جامدة كما كان الحال عند ديكارت، وليست ضاربة فى التجريد كما هو الحال عند ليبنتز خصوصًا وأن التجريد يحررنا تماما من المعرفة الحسية والخيالية. فاللغة عند هيجل تعبير عن الفكر وعن الواقع، وهى التى مكنت النفس من التشيؤ(*).

أما برجسون فقد اختار الاتجاه العسكى : فهو يقبل أن تكون اللغة معبرة عن الفكر، إلا أن اللغة عنده اختراع بشرى مقنن وفقا لبرامج النفس الإنسانية، وهى برامج اقتضاها العمل الإجرائى. ومن ثم كانت قيمة اللغة فيما تؤديه من وظيفة عملية إجرائية فقط، ولكنها لا تعبر عن الواقع : فالكلمة تقتطع من الواقع وتعزله وتحلله إلى أجزاء جامدة تتخارج فيما بينها (أى لا تتواصل)، وتتموضع في المكان. وهذا يعنى أن كلمات اللغة لا تعبر عن الواقع فى صيرورته لأنها تتواصل مع "الساكن"، ولا تعبر عنه فى تفرده لأنها تشير إلى "أجناس"، ولا تمسك إلا بما هو عام(٢٥).

والفيلسوف هيجل يفضل استخدام المصطلحات التخصصية أما برجسون فيفضل الاستعارة. و"المطلق" بالنسبة لكل منهما هو القوة التلقائية للإنجاز، كما أنه مبدأ التغاير والتعدد فى الكون.

---

(24) H. BERGSON: "L'Évolution Créatrice", Op. Cit., p. 287.

(*) اعتمدنا على ما كتبه هيجل فى المقدمة الرائعة لكتابة : "فينومينولوجيا الروح".

Hegel: "La phénoménologie de l'esprit," trad. Hyppolite, éd. Aubier 1947, t.I, pp. 5- 62.

(25) H. Bergson: "Le Rire", (Éd. P.U.F. Paris 1947), p. 117.

غير أن المطلق عند هيجل هو "عقل" أى "جدل". والواقع هو الكلى. وفلسفة الطبيعة تكون مشروعة إذا وضعنا فى اعتبارنا أنه ابتداء من علم الفلك وحتى البيولوجيا، مرورا بالعلوم الفيزيائية والكيميائية، تنتظم الأشياء فى إطار منطقى هو الأطروحة Thèse ونقيضها antithèse ثم التأليف بين المتناقضين Synthèse. ويظهر هنا أن "الفهم" لا يتوقف على وجود قوة سامية، لأن الفهم عند هيجل تعبير عن الواقع وانعكاس له[*].

أما عند برجسون، فالمطلق ليس عقلا. ولما كانت "الديمومة" متجددة دون توقف، فإن الواقع هو الفردى أو المتصف بالتفرد. وعلى هذا فإن فلسفة للطبيعة يقودها "الفهم" تصبح مستحيلة، لأن "الذكاء الإنسانى جُبل على قصور شديد فى مجال معرفته للحياة"[٢٦]. وقد يشعر الإنسان بحيرة شديدة إذا كان عليه أن يرد أى اكتشاف بيولوجى إلى مجهود العقل الخالص[٢٧]، إذ أن مثل هذا الاكتشاف يرد، على الأحْرى، إلى الحدس[٢٨].

وليس طريق اللغة هو ما ينبغى أن نسلك إذا أردنا أن نسبر أغوار الحياة. "فالواقع الحقيقى لا يمكن التعبير عنه باللغة. إن بريقه يلمع من وراء الكلمات. وهذا البريق اللامع ليس سوى "الصورة" التى يمسك بها

---

[*] يميز هيجل بين الفهم Verstand وهو الفكر المؤدى إلى الحتمية العلمية وبين العقل Vernunft الذى يضطلع بالحدس. وهو يعلى من قيمة الفكر الجدلى الذى تمخض عنه التقدم فى العلوم، كما يرتفع بالتصور فى مستوى أعلى من الحدس فى حين يقلل من شأن الحدس المنوط به "معرفة الأسرار"!

راجع :

Hegel : "La Phénoménologie de l'esprit", Op. Cit., p. 14, Note no 2.

(26) BERGSON, Évolution Créatrice, Op. Cit., p. 179.

(27) Ibid., p. II, III.

(28) Ibid., p. 192.

الحدس. إنه المطلق أو الديمومة في مقابل النسبي الذي يقدمه الذكاء البشري مختلطاً بتحديدات المكان. فنحن نتقابل في الواقع مع الصور ثم الكلمات ثم الرموز العلمية. وإذا كان الحدس ينطلق - عند الفيلسوف - ابتداء من "الصورة"، فإن الصورة هنا ليست طبق الأصل image-copie كما كان الحال في الفلسفة الكلاسيكية، وإلا تعذرت على التمثل. كما أنها ليست الصورة التعبيرية L'image-expression التي نجدها عند ليبنتز، تلك التي تفترض علاقة دائمة بين المعبر عنه exprimant والمعبر به exprimé، علاقة تتصف بالثبات وتنبثق عن الفكر الرياضي. فكل ما يتصف بهذه الصفة وهمي وسطحي في نظر برجسون لأنه استعارة métaphore. ونحن لا ينبغي أن نقتصر في مجال المعرفة على الاستعارات، "فحدس الديمومة لا يعدله أي صورة. غير أن العديد من الصور التي استعيرت من أنماط مختلفة للأشياء من الممكن أن يتركز عملها نحو توجيه الوعي إلى نقطة محددة تمكننا من الإمساك بحدس ما"[٢٩].

ويتفق هيجل وبرجسون في رفضهما لمعيار "الوضوح" الذي أراده ديكارت على نهج العلوم الرياضية. فهذا المعيار الرياضي ليس ممكنا إلا بثمن إفقار الواقع، لأن القضايا المشتقة عن المكان الهندسي قضايا جامدة تفتقر إلى الحياة، كما أن المنهج الرياضي لا ينجح إلا بالنسبة للجانب المقاس من الواقع ويفشل فيما عدا ذلك. فمبادئ العلم الرياضي لا يمكن أن تطبق مثلاً على أحوال الديمومة وهي الزمان المعيش الذي يظهر في تتابع الإحساسات وفي الإحساس بمرور الآنات.

[29] Henri BERGSON : "La Pensée et le Mouvant", (Éd. F. ALCAN, Paris 1934), p. 210.

ويظهر لنا فى كتابات الفيلسوف هيجل أن مفاهيم الله والطبيعة والعقل والإحساس إنما هى لموضوعات معروفة وقائمة وثابتة تمامًا مثل البديهيات الرياضية، ولا تعتريها الحركة إلا من خارجها. وأى محاولة لفحص هذه المفاهيم ليست سوى التحقق مما قيل عنها ومطابقته بما لدينا عنها من تمثلات. وعندما نتناول هذه الموضوعات بالبراهين العقلية يظهر لنا كما هو الحال فى الرياضيات أنها براهين خارجة عن صلب الموضوعات لأنها تجهل الغائية الباطنة التى تسعى إليها الكائنات، وربما قادتنا إلى غوغائية لفظية Verbalisme لأن الكلمات لا تغنى عن مضمونها ولا تعبر بالفعل عن هذا المضمون. "فكلمات مثل مقدس ومطلق وأزلى لا تعبر بالفعل عما تعنيه كما أنها لا تتضمن حقيقة وماهية مدلولاتها. إنها تعبر فقط عن حدس مباشر"[٣٠].

ومن الممكن أن نجد عند برجسون تأكيدات مماثلة لما وجدناه عند هيجل: فالوضوح الرياضي ليس سوى منهج التفكير فى الجمادات وقد أصيبت الميتافيزيقا بالعطب نتيجة لتطبيق هذا المنهج. فالفيلسوف عندما عجز عن الإمساك بالزمان المتغير عبر عنه بمستقيم ساكن، كما أسهمت اللغة المتداولة فى ظهور الأفكار ساكنة ثابتة نتيجة لتطبيق منهج الجمادات. وكان من نتائج تطبيق هذا المنهج أيضًا أن استعيض عن الواقع ببديل ثابت جامد فارغ هو نسق الأفكار العامة التى اشتقت من أكثر طبقات الواقع سطحية فى حين أننا ما زلنا نشهد الواقع الحقيقى متدفقا ودائم الحركة والتغير أو "أنه التغير ذاته" Le flux c'est le changement lui-même[٣١] "فالوجود هو التغير" Exister consiste à changer[٣٢].

---

[30] Hegel : "La Phénoménologie de l'esprit", Op. Cit., p. 19.
[31] BERGSON, "La Pensée et le Mouvant", Op. Cit., p. 14.
[32] BERGSON, "L'evolution créatrice", Op. Cit., p. 8.

إن المنهج الرياضى بتعريفاته الجامدة لا يصلح للفلسفة التى سجنها فى دائرة الممكن المجرد دون أدنى اتصال واقعى بالخبرة. يقول برجسون: "ينبغى أن نكف عن تركيب فكرة النفس على نمط فكرة المثلث"(٣٣). كما يحذرنا برجسون من وضوح الكليات ومن المنطق الصورى الأرسطى. فالكليات الواضحة قيمتها فى المناظرة وإفحام الخصوم(٣٤)، أما المنطق القائم على هذه الكليات فإنه يربط بين موضوع كلى ومحمول كلى ويهمل تغاير الجزئيات المندرجة تحت هذا الكلى. ولذا فهو قد يتوافق مع مقتضيات اللغة الضرورية للعمل الإجرائى رغم ما قد يترتب عليه من ضرر إذا حاولنا التوغل فى قلب المشكلات(٣٥).

ويرى برجسون أن حدس الديمومة ضرورى للنفاذ إلى المطلق وللإمساك بماهية الواقع وتموجاته وذبذباته فى خضم ذلك الفيض المتجدد وغير المنقطع. ولا يقوم الحدس البرجسونى على اندماج الذات بالموضوع كما هو معروف فى "فلسفة الاندماج" عند الألمانى شلنج(٣٦)، بل هو وعى مباشر أو رؤية تتعاطف مع الموضوع وتتميز عنه. إنه التقاء الفكر بمضمونه. وهذا الحدس باستطاعته أن يمسك بدفعة الحياة والمادة الحية بكل ما تشمله من حركة أصيلة. كما أنه ينفذ إلى حقيقة الوعى بفضل الخبرة الحية للذات.

---

(33)"La Pensée et le Mouvant", op. Cit., p. 56.

(34)Ibid., p. 41.

(35)Ibid., pp. 85 – 86.

(٣٦) شلنج (١٧٧٥ – ١٨٥٤م) فيلسوف مثالى كان زميلا فى الدراسة للفيلسوف هيجل. وجاءت فلسفة هيجل متجاوزة لمواطن القصور عنده وعند معاصره الألمانى فيشته (١٧٦٢ – ١٨١٤م).

وبخصوص الحركة والتغير، نجد عند الألماني هيجل ما يعد تسبيقا وإرهاصا للفلسفة البرجسونية رغم بعد المسافة الزمنية بين الفيلسوفين:

لقد أراد هيجل أن تحل الصيرورة الواقعية محل الوجود الساكن، وأن تنبثق الغائية من كوامن الموجودات لا أن تفرض عليها من الخارج.

وكان المتحدثون عن الألوهية قبل هيجل يتناولون الذات الإلهية باعتبارها كيانا ثابتًا يلحقون به من الخارج محمولات متنوعة. غير أن القضايا والأحكام المتكونة لا يمكنها فى النهاية أن تنفذ إلى قلب الموضوع: ففى مجال المعرفة المتكونة فى قضايا لاحظ هيجل أننا أمام موضوعين، الأول موضوع القضية (وهو كلمة خالية من المعنى)، والثانى هو الذات العارفة التى صاغت القضية والتى ربطت بين المحمولات المتنوعة وبين موضوع القضية فجعلت له معنى[٣٧].

ومن المعروف أن هذه الثنائية موجودة لدى أصحاب الفكر التمثلى la Pensée représentative (ديكارت)، كما أنها موجودة أيضا لدى أصحاب الفكر الصورى أو الرمزى P. formelle (ليبنتز)، وتوجد كذلك لدى الفكر المتصور La P. Concevante (وهو الفكر الفلسفى بحق كما يمارسه هيجل!) وفى هذا الفكر الأخير نلاحظ أن الذات المفكرة تتوغل داخل موضوع القضية بدلا من أن تظل خارجة عنه، كما أنها تندمج فى حركته الداخلية بدلا من أن تفرض عليه حركة خارجية[٣٨]. ومن هنا كانت ضرورة الجدل، خصوصا بعد أن كثرت الصيغ المجردة. إذ ينبغى أن

---

(37)Hegel : Op. Cit., p. 53.

(38)Ibid.,

ينصب العمل على التصورات العامة بقصد النفاذ إلى داخلها وتصفية ما بها من خواطر ذاتيه محددة ومتسلطة. ولا يغيب عن تصور هيجل أنه عمل صعب.

ويعطينا هيجل مثالا للحركة الجدلية، يظهر من القضية التالية[٣٩]:

الله هو الوجود Dieu est l'être.

"الوجود هو المحمول فى هذه القضية. وهذا المحمول يتضمن معنى أساسيا يذوب فيه الموضوع. وعلى هذا فإن "الوجود" لم يعد محمولا بل أصبح ماهية. ومن ثم فإن "الموضوع" يتوقف عن الوجود، أعنى كموضوع ثابت: فالفكر بدلا من أن يتقدم من الموضوع إلى المحمول يشعر (بعد أفول الموضوع) أنه مفرمل ومزاح فى اتجاه موقع الموضوع بعد أن شعر بغيابه، (وهذا يعنى أن الفكر قد توغل فى المضمون أو على الأقل أصبح لزوم توغله ضروريا). وبعبارة أخرى فإن المحمول أصبح موضوعا بعد أن تحول إلى ماهية أزاحت الموضوع الأول.

وفى هذا يرى هيجل أيضًا أن القضية الفلسفية تتضمن صراعا جدليا بين طرفين هما الصياغة اللفظية لتلك القضية وما تتضمنه من ثنائية الموضوع والمحمول من ناحية وبين التحول الذى آلت إليه نفس القضية من ناحية أخرى بعد أن أصبحت قضية ذاتية Identique أى بعد أن أصبح الموضوع والمحمول فيها شيئًا واحدًا[٤٠].

---

(39) Ibid., p. 54.

(40) Ibid., Note 107.

وتتضح الحركة الجدلية – فيما يرى هيجل – من تصورات مثـل : الموجود – فى ذاته L'être – en – soi والموجود لذاته L'être – pour - soi –, والمساواة لذاتها L'égalité avec soi – même[41]. ففى هـذه التصورات نجد حركة ذاتية تظهر من قراءتنا لها هى الضرورة المنطقية الحقـة. ودور الفكر هو عرض تلك الحركة أو التعبير عنها. وغنى عن البيان أنها حركة داخلية.

من العبث إذن محاولة تطبيق المذهب الصورى من الخارج خصوصا وأن الصورة – فى سياق فلسفة هيجل – أصبحت هـى الصيرورة الداخلية للمضمون الملموس.

ومن خلال هـذا التصور الفلسفى نرى أن الحقيقى والزائف لا يرتبطان بأفكار محددة تفتقر إلى الحركة. فالحقيقة لا تعرّف بقضيـة. وهى "ليست كأوراق العملة الجاهزة للحفظ أو للتعامل"، إنها "صيرورة الذات" le devenir de soi- même أو أنها الحركة ذاتها فى ذاتها. إنها "الهذيان الثمل المنتشر فى جميع الأعضـاء" أو أنـها الكل، لأنها لا توجد إلا فى نسق.

ونرى من خلال هذا التصور الفلسفى أيضًا أن الفلسفة تصبح طريقة خاصة للتفكير تحتاج إلى تعلم وممارسة. وهى لا ترقـى إلى مستوى الجدل إلا باستبعاد الأنماط العادية للتفكير التمثلى (ديكـارت) والرمـزى (ليبنتز). فالعلاقة التقليدية بين الموضوع والمحمول فى القضية تتبدد بسبب المضمون الفلسفى نفسه لتلك القضية، إذ عندما يتكشف للذات أن الموقف قد تغيّر، عندئذ لابد من العودة مرة أخرى إلى القضية كى يعاد فهمها من جديد[42].

---

(41) Ibid., p. 51.

(42) Ibid., P. 55.

وإذا عدنا إلى الفيلسوف برجسون، فإننا نجده يؤكد بدوره على أن الحقيقة الفلسفية لا يمكن تجميدها فى قضايا محددة ونهائية.

يقول :

"لا ينبغى أن نتوقع من الميتافيزيقا نتائج مبسطة أو حلاً أصيلاً، وإلا فكأننا نطالبها بالرجوع إلى منطق التصورات"(٤٣).

ويمكننا أن نطبق على برجسون ما قاله هو نفسه عن البراجماتية من أن "الحقيقة ليست اكتشافا وإنما هى اختراع"(٤٤).

وعلى هذا، فإن وضوح الفكرة الجديدة ليس وقفا على الحس المشترك لأن المفكر يقبلها أولاً، وقد يراها غامضة فى البداية ثم يتبدد الغموض تدريجيًا(٤٥).

وهكذا يظهر أن منهج الحدس ليس سهلا : فهو توتر Tension وتركيز Concentration، وهما الكلمتان اللتان اختارهما برجسون لوصف منهجه(٤٦). كما أنه يضيف : وهذا المنهج نمط صعب من التفكير(٤٧) يتجاوز طرائق التفكير العادى. وإذا كان الاستدلال فى الفكر المجرد سهلا، فإن الإنشاء الميتافيزيقى يحتاج إلى إعداد خاص(٤٨).

---

(43) BERGSON : "La pensée et le Mouvant", p. 56.

(44) Ibid., p. 276.

(45) Ibid., p. 40.

(46) Ibid., p. 111.

(47) Ibid., p. 109.

(48) Ibid., p. 84.

وأخيرًا يتفق برجسون مع هيجل فى شجب مواقف المتفلسفين من أدعياء الفلسفة الذين يقتصرون على جمع الأفكار الجاهزة والعبارات المتداولة دون بذل الجهد الذى يقتضيه المنهج الجاد[49].

وهكذا نصل إلى نهاية عرضنا لنمط من الفلسفات الرائدة فى الاتجاه المعاصر اتسم بالجدل والتطور أو التغير، نتبعه بمرحلة تالية عند الفينومينولوجيين والوجوديين.

ومن المعروف سلفا أن الفينومينولوجيا تجعل الألفاظ والتصورات فى صيرورة دائمة. وهى - ومن ثم - لم تكن بمعزل عن فلسفة هيجل.

لا مجال إذن لإنكار تأثير الهيجلية على الفينومينولوجيين والوجوديين.

فعند هوسرل - كما سبق أن رأينا عند هيجل - ليس يكفى الحس المشترك أو صفاء الذهن لكي يتم التفلسف. فالتفكير الفلسفى ليس أمرا بسيطا فى متناول كل الناس لأنه يتطلب أن يتخلص الإنسان من التفكير التمثلي المتضمن للتجربة الزمكانية، وأيضًا التخلص من التفكير الاستدلالى الصورى القائم على التجريد؛ كما يتطلب من الباحث أن يتجنب جزئيات خبراته التجريبية الخاصة حتى ينخرط بشخصه فى فكر ترانسندنتالى بطريقة ملموسة. وهذا الفكر الأخير يتعذر التعبير عنه باستخدام عبارات اللغة. وهو ما شعر به الفيلسوف الوجودى هيدجر الذى لم يكن أقل تشددا

---

(49) Ibid., p. 42.

فى السعى إلى أصالة "الأنا" التى تقابل "الآنية" المرتبطة بالمجتمع : "فالأنا" يتعذر التعبير عنها باللغة و"الآنية" تشير إلى ضمير محايد[50].

وكانت الخطوات الثلاث فى المنهج الفينومينولوجى هى الرد (أو التوقف عن الحكم)، والتكوين، والإيضاح.

ولا يقصد هوسرل بالتوقف عن الحكم مجرد وضع العالم بين قوسين، أو إخراج الواقع المادى من دائرة الاهتمام، بل هو تجربة ومعاناة تحدث للباحث من أجل قلب النظرة من الخارج إلى الداخل، واستبطانه لما يدور داخل ذاته، وإدراك الموضوعات فى الزمان لا فى المكان من أجل العثور على ماهيتها المستقلة فى الوعى.

ويفرق هوسرل بين التوقف عن الحكم الفينومينولوجى والتوقف عن الحكم الترانسندنتالى أو الفكرى Réduction éidétique. والأول من أجل رفض الواقع المادى والحصول على الماهية، والثانى من أجل رفض الشوائب النفسية والحصول على الماهية الخالصة[51].

ومن المعروف أن الماهية الخالصة أو الوعى الخالص المنفصل عن العالم لا وجود له عند هيدجر. فإذا كان هوسرل يجعل من الرد

---

[50] عند هيدجر لا وجود لذات بلا عالم، فالأنا لا توجد منعزلة لأنها، "وجود – مع" العالم ومع الآخرين. ومن ثم فلا أحد هو ذاته وكل واحد هو الآخر. وهذا الكل الاندماجى (للذات – مع – العالم) هو "الآنية". راجع أيضًا : ريجيس جوليفيه، "المذاهب الوجودية"، ترجمة فؤاد كامل، الدار المصرية للتأليف ١٩٦٦، ص ص٨٠ – ٩٢.

[51] دكتور حسن حنفى : "حكمة الإشراق والفينومينولوجيا"، فى الكتاب التذكارى عن شهاب الدين السهروردى، الهيئة المصرية للكتاب بالقاهرة سنة ١٩٧٤م، ص ص٢٠٥ – ٢٠٧.

الترانسندنتالى حجر الزاوية لاتجاهه الفينومينولوجى، فإن هيدجر يرفض هذا تمامًا.

كما يرى البعض أن الرد الفينومينولوجى يؤدى إلى مجال مظلم وغامض لا يقدم حلولا نهائية بل يقترح إشكاليات جديدة. وهذا يعنى أن الحقيقة ليست مطلقة، فهى فى صيرورة دائمة[٥٢].

والخطوة الثانية بعد التوقف عن الحكم هى التكوين، وفيها يظهر الموضوع فى الوعى، ويظهر القصد المتبادل كبناء للوعى يتحد فيه الموضوع والذات. ودور المنهج الفينومينولوجى هو تحليل هذه الصلة المتبادلة بين الذات والموضوع، أى تحليل الشعور القصدى بهدف الاتجاه نحو الموضوع.

والموضوعات عند هوسرل تتكون فى الزمان. والزمان تيار شعورى جارف أبعاده الحاضر والماضى والمستقبل، أو كما يقول هوسرل : التوتر Tention والاسترجاع Retention والتوجه نحو المستقبل Protention. وهو زمان خالص وليس زمانا نفسيا لأن الزمان النفسى موضوع لعلم النفس وأحد الظواهر النفسية، أما الزمان الخالص فهو حاوى الموضوعات، وهو نسيج الشعور المعرفى[٥٣].

ومن المعروف أن القصدية السيكلوجية عند هوسرل هى التى توصلنا إلى القصدية الترانسندنتالية، وهذه الأخيرة هى التى توصلنا فى النهاية إلى القصدية المركبة (بكسر وتشديد الكاف) Constituante. ويمكننا أن نقارن

---

(52) Belaval, Op. Cit., p. 53.

(٥٣) دكتور حسن حنفى، سبق ذكره، ص ص٢٠٨ – ٢٠٩.

هذا عند هيجل بالحركة التى ترفعنا من الكينونة إلى الماهيــة. ومـن الماهيـة إلى التصور.

والخطوة الثالثـة فـى المنـهج عنـد الفينومينولوجيـين هـى الإيضـاح والكشــف Klarung. و"الإيضــاح عنــد هوســرل هــو مهمـــة التحليـــل الفينومينولوجى بالأصالة، وذلك لأن الموضوعات تُوجد فى الشعور غامضـة. والوضوح لا يعطى مرة واحدة كما هو الحال عند ديكــارت بـل هـى عملية توضيح. فالموضوعات ليست إما غامضة أو واضحة، بل غامضـة تحتـاج إلى إيضاح. ومهمة الإيضاح هى التمييز بين المستويات والمناطق وإعـادة تحديـد العلاقة بينهما تحديدا سليما. فمثلا تكون مهمة الإيضاح فى تحديد العلاقة بين الفينومينولوجيا والأنطولوجيا، أو بين الفينومينولوجيا وعلم النفس، أو فى الفصل بين علوم الماهيات وعلوم الوقائع: كمـا أن مهمتـه أيضًـا التمييـز بين مناطق الواقع المختلفة: الشىء والبدن والنفس"[٥٤].

"وهنــاك الإيضــاح éclaircissement والتوضيــح classification. والأول يحدث بين التصورات، ويتعـامل مـع اللغـة. أمـا الثـانى فيتـم فـى مضمون التصورات أى فى التجارب المصاحبة، ويعمل مع الشىء فى ذاته. والتوضيح تكون مهمته تحديد درجة قرب المعطـى الشـعورى أو بعـده عـن الشعور، فإذا كان قريبا يمكن إدراكه بـالحدس ويكـون واضحًـا، وإذا كـان بعيدًا فإنه لا يمكن إدراكه بالحدس ويكون غامضًا. والمعطــى لا يكـون فقـط معطى من الإدراك الحسى، بل قـد يكـون مـن الخيـال أو الذاكـرة، يكـون واضحًا إذا كان كيفا أو مؤثرا، ويكون غامضا إذا كان كما أو امتدادًا"[٥٥].

---

[٥٤] نفس الموضع .

[٥٥] نفس الموضع.

ويظهر مما تقدم أن الوضوح عند هوسرل، وهو الوعى المباشر بالموضوع – القصدى، ليس ضمانا للحقيقة بل هو ضمان للوصف الفينومينولوجى. ومن المعروف أن الوضوح الديكارتى كان ضمانا للحقيقة وضمانا للتناسق المنطقى لأنه نقطة البدء فى التحليل والبرهان!

والوصف الفينومينولوجى هو وصف للماهيات غير أن كلمة "وصف" تجعلنا نتوقع الحديث عن "ثابت" يمكن وصفه لا عن "متغير" يتعذر الإمساك به، خصوصا وأن هذا الوصف يتناول مجال الكلى ولا ينصب على وقائع جزئية، أى أنه لا ينصب على العرضى الحسى بل على معان أو أنماط Types أو "ماهيات".

ولأول وهلة، فإن المصطلح الألمانى الذى يستخدمه هوسرل : Zu Sachen Selbst يذكر بالماهيات الثابتة الأفلاطونية التى تستوجب النظر الفلسفى[٥٦]!

ما الماهيات عند هوسرل؟ وكيف يمسك بها؟

يرى هوسرل أن ماهية شىء فردى هى ما تتكشف به حقيقته ومعناه[٥٧]. وهى تتصف بصفة العموم خصوصًا وأن ما تنسبه الماهية لفرد يمكن أن يشترك فيه أفراد آخرون[٥٨]. وكل ماهية تنتظم فى نسق هرمى

---

(56) Belaval , Op. Cit., p. 55.

(57) Husserl : Idées Pour une Phénoménologie, p.3. Cité par Belaval, Op. Cit., pp. 56 – 63.

(58) Ibid., p. 2.

متسلسل يعلوها الأعم، ويندرج تحتها الأخص[٥٩]. ومن ثم فهى لا زمانية[٦٠].

ويتضح مما تقدم أن الماهية ليست مدركة أو متخيلة لأن كل معطيات التجربة الحسية أو المتخيلة تتحدد بزمان ومكان. ومع ذلك فلا ينبغى أن يتطرق إلى الذهن أن الماهية تجريد، وإلا لأصبحت نتاجا للفكر وأصبح هذا النتاج بدوره زمانيًا أى متغير وعرضي. وهكذا يتبين أنه إذا كان التجريد يوقظ الوعى بالماهية فإنه مع ذلك لا يولد الماهية[٦١].

ويعتقد هوسرل أن الوصول إلى الماهيات يكون بالحدس الخالص تماما كما تعطى لنا الوقائع المفردة عن طريق الحدس الأمبيريقى[٦٢].

وبوجه عام فإن الحدس نتوصل إليه ونتآلف معه ابتداء من معطى من معطيات التجربة كأن يكون لونا أو جسما أو مثلثا أو صورة ذهنية أو أى ذكرى ماضية.

وكان هوسرل يناضل. ضد التجريبيين كما يناضل ضد أولئك الذين ينسبون إلى الماهية وجود مستقلاً على طريقة المدرسيين، ويخص بالذكر منهم النمساوى فرانز برنتانو[٦٣]. وأيضًا كان هوسرل يعارض المثاليين الذين عجزوا عن تفسير الحدس الخالص على الرغم من قبولهم لوجود الفكر القبلى، وكانوا يتوارون وراء الإحساس بالبداهة أو الوضوح على اعتباره

---

(59) Ibid., p. 12.

(60) Ibid., p. 22.

(61) Ibid., p. 22, 23.

(62) Ibid., p. 21.

(63) Ibid., p. 19.

مؤشرًا خفيًا يتولد عنه الحكم[64]. وكذلك وقف هوسرل فى مواجهة الاسميين الذين زعموا ان حدس الماهية ليس سوى خداع.

والآن ما علاقة الفينومينولوجيا باللغة؟

هوجمت الفينومينولوجيا بزعم أنها تعبر عن الحياة القصدية للذات الترانسندنتالية باستخدام ألفاظ اللغة المتداولة[65]. وربما كان مصدر هذا الهجوم هو الفيلسوف الألمانى مارتن هيدجر الذى لا يوافق أساسًا على وجود ذات ترانسندنتالية والذى كان دائم الشكوى من قصور اللغة.

وللحق، فإن هوسرل لم يقدم فى كتاباته أى أنموذج للرد الترانسندنتالى La réduction éidétique، ويقول عنه فقط أنه يسمح بالانتقال من الظاهرة السيكلوجية إلى الماهية الخالصة. غير أننا نتساءل عما إذا كان هذا الانتقال لا يماثل انتقال ديكارت من إدراك "الشمعة" إلى ماهية الامتداد[66] هذا مع التسليم بأن ديكارت يتحدث عن تمثل خالص للامتداد على حين أن تمثل الامتداد عند هوسرل يستوجب تمثل أى سطح محايد، وأيضًا كان التمثل عند هوسرل مجرد أنموذج يتوجه من خلاله إلى الماهية، أما الماهية الخالصة عنده فهى ما يتبقى فى نفوسنا بعد أى تمثل. بيد أن التساؤل الذى يفرض نفسه هو: ما الذى يتبقى فى الذهن بعد كل تمثل؟ والإجابة المثلى على هذا التساؤل نجدها عند الفيلسوف هيجل.

---

(64) Ibid., p. 21.

(65) Belaval; Op. Cit., p. 63.

(66) وذلك على اعتبار "الإدراك الحسى" ظاهرة سيكلوجية – راجع أيضًا : مثال قطعة الشمع فى (التأمل الثانى) من كتاب "التأملات فى الفلسفة الأولى" لديكارت.

يقول هيجل :

"إننا بكل تأكيد لا نتمثل الكلى أو الوجـود الخالص، بل نحن نتكلمه وننطق به"(٦٧).

واللغة تجسيد للفكر عند هيجل Der Leib des Denkens فـهى لم تعد تشير إليه من الخارج، بل تعبر عنه كما تعبر عنا قسمات وجوهنا. ولا تعترض التيارات الفكرية المنبثقة عن هوسرل على هذا التصور. ويتضح هـذا فى تصريحات الوجوديين من أمثال ميرلوبونتى وجان بول سارتر.

يقول ميرلوبونتى فى كتابه "فينومينولوجيا الإدراك":

"إن الفكر الذى يعيش لذاته، بدون الكلام، لا يعيش حتى لذاته"(٦٨).

ويقول فى نفس الموضع :

"إن الكـلام لا يواكـب فكـرا جـاهزا، إنـه يُكمله".

ويقول ميرلوبونتى فى نفس الكتاب :

"إن الكلام يتضمن فكرا"(٦٩).

---

(67) Hegel : Op. Cit., p. 84.

(68) Merleau – Ponty : "Phénoménologie de la Perception", (Éd. GALLIMARD, Paris 1945). P. 207.

(69) Ibid., p. 209.

كما يقول أيضًا :

"إنى لا أتمثل الكلمات .. بل ألجأ إليها
كما ألجأ ليَدى"[٧٠].

ويترتب على التصريحات السابقة أن "الكلام ليس علامة على الفكر"[٧١]، "إنه الوجود الخارجى للمعنى"[٧٢]. و"المعنى يلتهم العلامات Signes"[٧٣].

والخلاصة أنه "لا فكر خارج العالم أو خارج الكلمات"[٧٤].

ومن الممكن أن نجد تصريحات مماثلة عند جان بول سارتر. والفينومينولوجيا عنده هى "فينومينولوجيا جامعة لا تقف عند الوعى الخالص، ولكنها تذهب إلى ما يقصد إليه الوعى من أشياء"[٧٥].

يقول سارتر :

"إن مسألة اللغة تسير جنبا إلى جنب مع
مسألة الجسم"[٧٦].

---

(70) Ibid., p. 210.

(71) Ibid., 211.

(72) Ibid., p. 212.

(73) Ibid., p. 213.

(74) Ibid.,

(٧٥) دكتور حبيب الشارونى : "فلسفة جان بول سارتر"، منشأة المعارف، الإسكندرية (بدون تاريخ)، ص١٠٥.

(76) SARTRE J.P.: "L'Être et le Néant, (Éd. GALLIMARD 1943), p. 442.

وقد أرادت الفينومينولوجيا أن تتجاوز اللغة المتداولة لما تتضمنه من أفكار جاهزة، فلجأت إلى استخدام المصطلحات التخصصية Le Jargon كما يتضح عند سارتر فى كتابيه "الوجود والعدم" و"نقد العقل الجدلى". وأيضًا لجأت إلى استخدام الأسلوب المجازى كما يظهر عند ميرلوبونتى فى كتابه "فينومينولوجيا الإدراك".

وإذا كنا قد لاحظنا فى مرحلة سابقة أن لغة الكلاسيكيين تلبست بالخبرات البصرية، فإننا نرى الآن لغة الفينومينولوجيين مفعمة بديناميكات حسية تظهر فى الاهتمام بالأفعال من دون الأسماء. ولذا جاءت مصطلحاتها التخصصية ملتفة حول مفاهيم حركية مثل "توقف الحكم" أو "الوضع بين قوسين" و"القصد" إلى الموضوع و"الإمساك" بالماهية.

كما أكثر الفينومينولوجيون من استخدام مصادر الأفعال بوصفها أسماء : فتحدثوا عن "الصيرورة" devenir، والوجود لذاته – Être – Pour Soi. وكذلك استخدمت الصفات المشتقة من الأفعال l'adjectif verbal مع احتفاظها بديناميكية وقوة الأفعال مثل الكائن existant والمتسامى transcendant والمتصورimageant. وأيضًا كان الإمساك المعيش بالخبرة الحسية من مظاهر حركية المذهب.

وعند ميرلوبونتى تظهر ديناميكية المذهب الفينومينولوجى فى الاندفاع نحو أسلوب يمتلىء بالصور الخيالية ويظهر فيه مدى ما يصل إليه الوصف من أسلوب شاعرى. ففى القسم الثانى من كتابه "فينومينولوجيا الإدراك" يتحدث عن الذات المدركة ويقول عنها إنها ضاربة الجذور فى عالم "يستثمرها ويطفو بها على السطح كمثل الأمواج التى تعبث برد

البحر"[٧٧]. ويقول فى نفس الموضع إنه يجد فى المحسوس إغـراء "بالتسلل إلى نمط من الوجود يجعله منفتحا أو منغلقا على كيان خارجى"[٧٨].

ونلاحظ هنا أن الفينومينولوجى يكثر من الصور اللفظية كلما أوغل فى الكلام المجرد. وكأن قمة الفكر المجرد تستلزم رد فعل تعويضى يتجسد فى الصور![*].

ويظهر مما تقدم حشد المحاولات التـى تستهدف تصوير المجـرد وتقريبه من الملموس. والفينومينولوجى يتفق فـى هـذا مـع مالـبرانش الـذى يستخدم مفردات وصفات الأشياء المادية فى التعبير عن المجـردات "حتـى تكون النفس على أعلى درجة من الانتباه فيحس القارىء بما نقول"[٧٩].

وليس يعنى هذا عودة إلى نظرية العلامات، "فالكلمة إيماءة حقيقية Un véritable geste لأنها تتضمن معناها"[٨٠]. و"ليست علامة عشـوائية أو طبيعية"[٨١]!

---

(77) Merleau – Ponty : Op. Cit., p. 240.

(78) Ibid., p. 247.

(*) هذه الظـاهرة ليسـت جديـدة، فـهى موجـودة عنـد أرسطو الـذى حـاول أن يعـرف مفـهوما غامضـا مثـل "الطبيعة"، فبدأ – فى مرحلة أولى – بالقول بأنها التكاثر التلقائى لدى الكائنات النامية، وكـان يسـتند فى ذلك إلى تحليل مقاطع الكلمة اليونانية Phusis التى تتضمن معنى الميلاد والازدياد.

(٧٩) راجع الحاشية رقم ١٣ فى هذا الفصل.

(80) Ibid., p. 214.

(81) Ibid., pp. 219 – 220.

يقول ميرلوبونتى :

"إن الإيماءة اللغوية تحقق بالنسبة للذات المتحدثة وبالنسبة لمن يسمعونها ردود فعل منظمة للخبرة الوجودية المعاشة تماما كأى نمط للسلوك الذى يضفى معنى على الأشياء المحيطة، ويرتد تأثيره على صاحبه وعلى الآخرين"(٨٢).

"ولهذا فنحن مضطرون للاعتراف بالمعنى الوجودى أو الإيمائى gestuelle للكلام - وإذا كانت اللغة كيان باطن، فإن هذا الباطن ليس فكرا مغلقا على ذاته وواعيا بها"(٨٣).

"واللغة تعبر عن موقف الذات فى عالم المعانى والدلالات وهذا العالم هو المجال الطبيعى الذى منه يغترف العقل بناءاته ونظامه. وهذا يعنى أن الذات المفكرة تؤسس على الذات المتجسدة incarné"(٨٤).

وقد استدل ميرلوبونتى على المعنى الوجودى للكلام بما جاءت به التحليلات الحديثة لأمراض "فقدان النطق" aphasie، إذ تبين له أن الكلمة عندما تفقد معناها تتغير حتى فى مظهرها الحسى، "إنها تبدو

---

(82) Ibid., p. 225.

(83) Ibid.,

(84) Ibid.,

خالية من أى مضمون"[٨٥]. وهذا يؤدى بنا إلى معنى وجـودى للكـلام: ففـى بعض أمراض فقدان النطق إذا أعطيت المريض اسم لون من الألـوان وطلبـت إليه أن يستخرج هذا اللون من عينات ممثلة موجودة أمامه، فإنه يكرر اسم اللون دون أن يتمكن من تنفيذ ما طلب منه. وهذا يعنى أن الكلمة قد فقدت شيئا. ونحن لا نقول أنها فقدت دلالتها أو معناها بل نقول أن تلك الكلمـة الدالة على اللون قد أصبحت بالنسبة للمريض غريبـة وخاويـة. ومـع ذلـك لوحظ أن هذا المريض لم يفقد القدرة على تداعى المعانى إذ بإمكانه أن يردد أسماء الألوان الأخرى أو أسماء ما يرتبط بها من أشياء[٨٦].

وهذا يؤكد أن علاقة الكلمة بمعناها ليست علاقة خارجيـة للترابط بين دال ومدلول بل إن المعنى يقطن بداخل الكلمة التـى هـى دال ومدلـول فى نفس الوقت. كما يؤكد على أن اللغة ليست مصاحبة خارجية للعمليات الفكرية.

ويرتكز ميرلوبونتى على نتائج أبحاث "فقـدان النطـق" فـى تـبرير حدس الماهية. فمثل هذا الحـدس لا يمكـن إلا علـى مسـتوى الأسمـاء (أى مستوى تسمية الأشياء). وهذا يعنى أن الفيلسوف ليس بوسعه أن يتكلم عن الماهيات إلا بثمن استسلامه للكلمات.

والتسميات (أو الأسماء) – مثلها كمثل التجريد – هى الحدس الذى يولد الوعى بالماهية. وهذا الوعى بالماهية لا يمكن أن يكون تمثلاً حتـى وإن كان موضوعه ملموسًا. فالتمثل أنموذج أتوجه من خلاله إلى الماهية، والماهية تظل دائمًا وراء التمثلات.

---

[85] Ibid.,

[٨٦] هذه الظاهرة المرضية ذكرها ميرلوبونتى نقلاً عن أبحاث العالم الألمانى جولد شتاين Ibid.

ويمكننا أن نطرح هذا التساؤل : ألا تؤدى قوة الخيال عند الفينومينولوجيين والوجوديين إلى خلق الموضوع الذى نتناوله؟

لا شك أن هذا يبتعد عن تطلعات أى مذهب فلسفى ينتهج منهج الوصف. فالفيلسوف هوسرل - كما رأينا - يؤكد على أن الماهية ليست نتاجًا للفكر نتوصل إليه بالتجريد. إنها اكتشاف وليست اختراع.

ولكن على الرغم من التسليم بأن الماهية (الفينومينولوجية) لا نحصل عليها بالتجريد إلا أن الوصف الفينومينولوجى هو الذى يكون (أو ينتج) أنموذجه فى النهاية. يقول ميرلوبونتى:

"إن التعبير خلاق دائمًا، وهو لا ينفصل أبدًا عن موضوعه"[٨٧].

ونحن نقبل هذا التصريح طالما أن الالتزام باللغة يجعلنا منفذين لكل ما تقترحه من عمليات عقلية[٨٨].

إن المبدأ المنهجى الفينومينولوجى ينص على أن "كل وعى هو وعى بشىء ما". ولم يكن هذا الشىء من نوع المعطيات اليقينية التى أدركها ديكارت بضوء العقل أو بالقدرة على إصدار الحكم عندما شاهد من النافذة قبعات ومعاطف تتحرك فتأكد من خلالها أن أفرادا من البشر يتنزهون[٨٩]. ذلك لأن يقين الوعى الفينومينولوجى يتمخض عن خلق وليس يقين

---

[87] Ibid., p. 448.

[٨٨] نذكر بهذا الصدد أن كانط لا يتمثل المستقيم دون أن يرسمه، لذا فهو يرسمه قبل أن يُعْمِل فيه انتباهه!

[٨٩] ديكارت : "التأملات فى الفلسفة الأولى"، ترجمة عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة ١٩٥١م، ص ص١٠٤ - ١٠٥.

معطيات. والعالم الفينومينولوجى لا وجود له، إذ أن الوجود لعـالم تخلقـه الفينومينولوجيا. وهو عمل أنجبته اللغة لا عن تعمد أو قصد.

ومن خلال عرضنا لهـذا الفصـل عـن الكلمـات والأشـياء يتضـح أن الفكر يميل تارة إلى جانب الأشياء، وهو الفكر الصوَرى Par images: وفيه كانت الكلمة علامة علي مدلول هو شيء أو فكـرة، وكـان التصـور والتمثـل مترادفان، وكانت الأفكار تعرض على نمط الأشياء ولذا اتصفـت التصـورات بالثبات، كما انعكست أنماط الحركة البشرية فى تحليل حركة الكون.

وتارة أخرى كان يميـل الفكـر إلى جـانب الكلمـات. وفيـه لم تكـن الكلمة مجرد علامة أو أداة بل حدث فـى سياق يـهدف إلى تحقيـق غايـة باطنة. فهى تتوجه بنا نحو الحى وتصلح لتُرجمة المشاعر، وتسـتمد قوتـها من الأفكار لا من الأشياء ومن الرموز العميقة لا من أنماط السلوك المنبثق عن احتياجات العمل.

فى الحالة الأولى كانت الكلمة لا يربطها بالمدلول إلا علاقات ثانوية (أو خارجية extrinsèque). ولم يكن لها من قيمة سوى اسـتخدامها فـى التواصل. فهى مجرد أداة تتجه بنـا نحـو الأشـياء وتسوقنا إلى التطبيقـات العملية. وتستند تلقائيا إلى المفاهيم الرياضية.

وفى الحالة الثانية (حيث يميل الفكر إلى جانب الكلمات)، لم تعد الكلمة علامة حقيقيـة. إنـها تجسـدت "الفكـرة" فأصبحتـا وجـهين لعملـة واحدة. فهى لا تشير إلى الفكرة من الخارج بل تعـبر عنـها كمـا تعـبر عنـا قسمات وجوهنا.

الأولى تستبدل المثاليـة بالواقعيـة رغمـا عنـا كمـا تسـاوى بـين المـخ والعقل وتجعلنا نعتمد فى فكرنا على الاستدلال التمثيلى، وفى هذا انحدار للفكر قلما نشعر به(*).

أما الثانية، فإنها تسمعنا صوت الوجود الخالص لأن "الفكرة" نمط للحركة الذاتية يبعث الحياة فى نسيج مقالى منظم تكون فيـه الغلبـة لـروح التأليف Synthèse على حساب التحليل.

(*) من المعروف لدى المناطقة أن الاستدلال التمثيلى يؤدى إلى نتائج ظنية.

الفصل الثالث

لغـــة الفلاســفة

إنه من المؤكد أن العقل يحرز تقدمًا كبيرًا
لدى عدد قليل من الحكماء!

فولتير

لا شك أن المجال اللغوى يمثل جزءا هاما من الخبرة الحياتية بوجه عام. ولا شك أن اللغة التى نتحدثها بما تتضمنه من أحكام سابقة، مصيبة أو خاطئة، وبما توحي به دلالاتها الصوتية، وبما تتضمنه أصول كلماتها من دلالات واقعية أو وهمية هى التى توجه فكرنا وتقوده.

فالكلمات ليست مجرد علامات بسيطة. إنها تتآزر مع الفكر، وتوجه مسيرته، وتحدد جنسيته فى اللحظة التى يود فيها أن يثبت جدارته ويؤكد وجوده[1].

وحسبنا أن نشير - فى هذا الصدد - إلى ما أدت إليه اللغات الأوروبية من تأثير موجه لمسار الفكر الفلسفى فى عصوره المختلفة : إذ ليس هناك شك فى أن إحلال اللغات الوطنية محل اللغة اللاتينية فى القرن السابع عشر قد ترتب عليه فتح آفاق جديدة وغلق آفاق قديمة.

فالفيلسوف ديكارت يعتذر لقرائه عندما اضطر أن يكمل باللغة اللاتينية نصا كان قد بدأه باللغة الفرنسية، وذلك عندما كان يتناول موضوعا أقرب إلى الفكر المدرسى. وقال فى اعتذاره "أأسف بسبب اضطرارى لتغيير اللغة هنا لأنى أحاول أن أحسن التعبير فى هذه النقطة"[2].

---

(1) راجع أيضًا:

Y. Belaval : "Les Philosophes et leur langage" Op. Cit., pp. 86 – 89.

(2) AT., IV,349.

وعلى العكس من ذلك، فإن منطق البور روايال Port – Royal وهو يرفض بعض المسائل المدرسية بحجة عدم نفعها يشير إلى "أن التعبير عن هذه المسائل باللغة الفرنسية لا يعلى من شأن فلسفتنا بل يقلل من قيمتها"[3].

والفيلسوف ليبنتز يقارن اللغة الألمانية بغيرها من اللغات الأوروبية، ويؤكد على أن جذور شجرة الفلسفة تنبت فى ألمانيا لأنها المكان الطبيعى والأصيل. وغنى عن البيان أن خصائص اللغة الألمانية هى التى أضفت خصوبة على الفلسفة الألمانية لما لتلك اللغة من قابلية للحركة تفتقر إليها سائر اللغات الأوروبية[4]. ففيها تتعدد المترادفات وتكثر الألفاظ المشتقة بالإضافة إلى أن العديد من الكلمات يحمل أكثر من معنى.

وعلى سبيل المثال، فإن كلمة قيمة Valeur يقابلها باللغة الألمانية مصطلحان هما Geltung و Wert. وربما كان هذا – فى نظر البعض – علة ازدهار نظرية القيم فى ألمانيا[5].

وفى اللغة الألمانية أيضًا كلمة Schuld تعنى دين (بتسكين الياء) Dette كما تعنى أيضًا خطأ Faute. وقد استفاد نيتشه من هذا الازدواج فى المعنى فى بعض نصوصه بكتاب "أصل الأخلاق".

وللحق، فإن بعض هذه المزايا تتمتع بها لغات أوربية أخرى: فالكتاب الفرنسيون يستفيدون من وجود معنيين متباعدين لكلمة Faute: فهى من الممكن أن تشير إلى خطأ بسيط erreur، كما تشير أيضًا إلى خطيئة

---

[3] Antoine Arnauld & Nicole : "La logique ou l'art de penser".

[4] Belaval, Op. Cit., p. 87.

[5] Ibid.,

Péché. وفى اللغة الروسية تشير كلمة Lôz إلى خطأ بسيط erreur كما تعنى أيضًا الكذب mensonge وفى اللغة الروسية أيضًا تترادف كلمة "لغة" langue مع كلمة "شعب" Peuple وليس هذا غريبا، فكلاهما مسئول عن التوجيه والريادة إن فى الخلق أو فى الابتكار.

وعلى الرغم مما لكلمات اللغة من دور فى دفع مسيرة الفكر، إلا أن الفكر مع ذلك يبدو وكأنه مسير بالقوة الباطنة للغة. وهو ما لا يمتلكه الإنسان فى اكتسابه لأى لغة أجنبية!

يقول دوستويفسكى :

"ليس من الممكن أن نصل إلى أعماق الفكر الذى تخبئه لغة أجنبية وذلك ببساطة لأنها ستظل أجنبية بالنسبة لنا"[6].

وإذا انتقلنا إلى نصوص الفلاسفة، فإننا نلاحظ وجود تيارين فلسفيين يلتقى كل منهما مع نمط من أنماط الاستخدام اللغوى:

الأول : يلتزم بالملموس، ويتجه نحو الأشياء، ويتخذ من الكلمات علامات عليها، كما يختار من الكلمات ما يمكنه من "التمثل الواضح" الذى يضمن توصيله أو التواصل به مع غير المتخصصين.

---

[6] DOSTOïEVSKI (1821 – 1882).

أديب وفيلسوف روسى – راجع :

Dictionnaire Philosophique, Éditions du Progrès, Moscou.

والثانى: يميل نحو الفكر المجرد، ويصطنع من الكلمات تعبيرات فكرية، كما يستخدم المصطلحات التخصصية ليعبر بها عن واقع قد يتعذر تمثله، ولكنه - مع ذلك - فى نظره - أكثر أصالة .

الأول يتجه نحو هندسة للواقع تجعل الإنسان سيدا علي الطبيعة وممتلكا لها، والثاني يتآخى مع الفن، ويعتمد على الإثارة، ولعله لا يكشف عن الحقيقة بقدر مشاركته فى التعبير عما تفرضه الحياة من هم وقلق ! [٧].

ونتوقف عند ديكارت باعتباره خير من يمثل التيار الأول : وقد وقع اختيارنا على التأمل الثالث فى كتاب "التأملات فى الفلسفة الأولى" وعنوانه "فى الله وأنه موجود".

وتتسلسل الحجج فى هذا التأمل على النحو التالى :

الوجود الوحيد الذى أتأكد منه هو وجودى. وقد كانت نقطة البداية عندى هى الأفكار. فى مرحلة أولى أميل إلى اعتبار هذه الأفكار أنماطا أو أحوالا تمر بها ذاتي.

وأنا الآن أبحث عن مضمون هذه الأفكار استنادا إلى المبدأ الذى يقرر بأن للعلة الفاعلة وجودا واقعيًا أكثر من معلولها، وأن المعلول لا يستمد واقعيته إلا من العلة.

وبالنسبة لمضمون أفكارى أجد تفاوتا ظاهرا : فالبعض منها يمثل لى أعراضا والبعض جواهرًا. غير أن وجود الأعراض متعلق بوجود الجواهر.

---

[٧] راجع أيضًا "مستقبل الفلسفة" فى :

Lévi – strauss, claude : "L' Homme Nu", (Éd. Plon 1971), p. 572.

فالأولى لا وجود لها بدون الأخيرة، ومن ثم، فالأخيرة بها وجود أكثر من الأولى. وبناء على ما تقدم فإن فكرة الإله بها وجود أكثر من الجواهر التى تستند إليها.

وإذا فحصنا مضمون فكرة الإله، فإننا نجد أن "اسم الإله يشير إلى جوهر لا متناه، أزلى، ثابت، مستقل، واسع العلم، عظيم القوة،عن طريقه كان وجودنا وخلقنا أنا وجميع الأشياء الموجودة".

وإذا كان من الممكن أن أكون أنا الجوهر المفكر خالقا لأفكارى عن الجواهر، إلا أنه من غير الممكن أن أكون أنا الجوهر المتناهى خالقا لفكرة الجوهر اللامتناهى، ولذا فلابد من أن يوجد خارجا عنى علة لا متناهية هى الله، هو الذى خلقنى وخلق فىّ فكرة الجوهر اللامتناهى.

إن فكرة الله فكرة حقيقة لأنها تمثل كيانا واقعيًا: فاللامتناهى لا يمكن أن يكون نفيا للمتناهى مثلما كان السكون نفيا للحركة، والظلام نفيا للضوء. إذ ليس من الممكن أن يكون الأكثر نفيا للأقل. فنحن لا نصل إلى الأقل إلا انطلاقا من الأكثر: وعلى هذا، فإن الأكثر شىء واقعى خصوصًا وأنى أنا الأقل، (فأنا أعترف بأنى غير كامل). كيف يُقبَل إذن أن تكون فكرة الكائن الكامل ناتجة عنى أنا الكائن الغير كامل؟

يتضح إذن أن فكرتى عن الإله واضحة ومتميزة وواقعية بالمقارنة مع أفكار أخرى غامضة ومضطربة مثل فكرتى عن الحار والبارد. فهذه الأخيرة تمثل لى واقعًا هشا لا أتمثله إلا باللاوجود، فالحار يعنى لا وجود للبارد والعكس.

ويلاحظ القارىء لهذا "التأمل" أن ديكارت كان يصنف الأفكار كما تصنف الأشياء حسبما لها من مضمون ولما لوجودها من مبرر: فمن الأفكار ما يماثل موجودات العالم المحسوس (إدراك وصور حسية)، ومنها ما لا يشبه تلك الموجودات (ما يتصل بالإرادة والوجدان)، ومنها ما يجمع بين خصائص هاتين الفئتين (مثل الأحكام).

وبعبارة أخرى، فإن فحص ما لدى من أفكار يستلزم تصنيفها فى أنماط أربعة كما يلى :

١- فكرة الله
٢- فكرة الأشياء الجامدة
٣- فكرة الملائكة والحيوانات
٤- فكرة البشر

وألاحظ أن النمط الثانى من الممكن أن يكون من صنعى أما الثالث والرابع فهما قد ينتجان عن الجمع بين الأول والثانى.

أما إذا قسمنا الأفكار إلى فطرية وعرضية وزائفة، فإنها من الممكن أن ترد إلى ثلاث علل ممكنة "الله" و"العالم" و"الأنا".

ومما له دلالة بهذا الصدد أيضًا تسلسل درجات الوجود بالنسبة للأفكار. وهى من أسفل إلى أعلى تبدأ بالأفكار المتصلة بالأعراض ثم الجواهر ويعلوها فكرة الإله. ويبدو أن هذه الأنماط تترابط بعلاقات عليه. فالجواهر علة الأعراض، وكل الجواهر مدينة فى وجودها لفكرة الإله.

وربما ظهر من هذا السياق أنه ترديد لأضرب التصنيف التقليدية إلا أن الجانب السيكلوجى كان مميزا للعمل الديكارتى خصوصا إذا عقدنا مقارنة بسيطة مع ليبنتز. إذ من المعروف عند ليبنتز أن درجة الوجود

للفكرة تتوقف على عدد الأفكار التى تتضمنها. والتضمن هنا تضمن صورى فى مقابل التضمن العلى عند ديكارت.

ومن الملاحظ – على الرغم من ذلك – أن نمط اللغة الذى استخدمه ديكارت يعتمد على تصوير الفكرة وتشييئها والتعامل معها انطلاقا من تلقائيتنا التجريبية. فعاداتنا اللغوية تخضع للتجريب ولديها تمثل جاهز للأفكار.

يقول ديكارت :

"إن نفسى تواجه بقتامة صور الأشياء التى تحدث فيها عماء، فلا تتذكر بسهولة السبب الذى من أجله كانت الفكرة التى لدىّ عن كائن أكثر منى كمالا لابد وأن توضع فىّ بواسطة الكائن الكامل ذاته"[8].

ومع ذلك ، فإن النفس المنتبهة ليس بإمكانها أن تدرك الإله اللامتناهى! وذلك لأن كلمة الإدراك أو الفهم (وهى باللغة الفرنسية Comprendre) تتضمن وفقا للاشتقاق اللغوى تطويقا للموضوع بحدود جامعة لا تنجح فى التطاول إلى "اللامتناهى"[9]. فنحن نلمس الجبل ونعجز فعلا عن تطويقه بذراعينا. وهنا تتدخل الصورة image، أقصد صور الأشياء الحسية، وهذا من شأنه أن يقلل من وضوح الرؤية كما يشكل سدا يحول بيننا وبين "التصور"، فيبتعد اللامتناهى أو يصبح موجودا بالقوة : فمثاله

---

[8] A.T., 1x, 38.

[9] A. T., 1x, 210.

الامتداد المتخيل والأعداد الخيالية والقسمة غير المنتهية، وكلها تذكر بما فينا من قصور وما بنا من طموح.

وعلى الرغم من هذا، فإن ديكارت يحاول إقناعنا فى أكثر من موضع من كتاباته بأن لديه أفكارا واضحة، وكأنه لم يقع فريسة لكلمات اللغة!

غير أن القارىء لنصوص ديكارت ليس أمامه إلا أن يتحفظ على المصطلحات الديكارتية ومضاعفاتها لما يلاحظه من أنها فى مجموعها تشتق من الكم: ويظهر ذلك من الاشتقاق اللغوى لكلمة Comprendre، وأيضًا مصطلحات مثل "محدود" و"لا محدود" و"لا متناهى" وغير ذلك. وكأن ديكارت يحكم على نفوسنا بأنها لا تتجاوز التمثلات الزمكانية ولا تنطلق مباشرة إلى الماهية الخالصة. ولعله فى هذا يسير فى ركاب القديس توما الإكوينى وغيره من اللاهوتيين الذين أكدوا على فشل "أولئك الذين يحاولون الإحاطة بأسرار الذات الإلهية فى مجموعها دفعة واحدة عن طريق الفكر وكأنهم يدركونه عن بعد"[10].

وينزلق ديكارت فى المصطلح الصوفى أحيانًا عندما يتناول الكمالات الإلهية. وهو عندئذ لا يستخدم "الفهم" Comprendre، وإنما يقول: "نحن نتأملها ونكبرها"[11].

ويظهر مما تقدم أن نمط الروح الهندسية أو الفيزيائية الذى ينتمى إليه ديكارت[*]، يقدم لنا فكرا يحاول التجرد من الحس والخيال إلا أنه

[10] A. T., 1x, 90.

[11] Nous contemplons, nous admirons A.T., VII, 114.

[*] من المعروف أن ديكارت يرد المادة إلى المكان الهندسى وبالتالى يرد الفيزياء إلى الهندسة.

يظل متجها نحو أشياء العالم الخارجى. وتتجه هذه الروح إلى تمثل الأفكار فتحللها وتركبها وترتبها وتدخلها فى استدلال. ومن خلال هذا الاستدلال يبدو ضآلة تأثير اللغة! فاللغة تغيب وراء العادة (عادة الاستخدام) ووراء الصور. وإذا تعتمت الصورة فإن ثقل الكلمات يصبح محسوسا. وعندئذ يحتاج الاستخدام إلى إعادة نظر، فينبثق التساؤل عن المصطلحات وما يمكن أن تقدمه التفسيرات، مع الاستعانة بالاشتقاق اللغوى وقواعده[١٢].

غير أن هذا المنهج التحليلى الديكارتى لا يلبث أن يزول بعد ديكارت، وعندئذ سيتضخم الإحساس باللغة. إذ لم يعد هناك حاجة إلى تمثل الفكرة، بل لم يعد هناك حاجة لوجود "فكرة" عن موضوع حتى نتمكن من الحديث فى هذا الموضوع!

ونحن لا يمكننا أن نعرف أن لدينا فكرة عن شىء - قبل أى تحليل - لمجرد أننا لاحظناه أو أحسسنا به. وهل يمكن أن يكون لدينا فكرة عن شىء لمجرد أننا لاحظناه أو أحسسنا به؟

سيتغير نمط الحوار المقالى بعد ديكارت إذن، وتبدأ سيادة تيار فكرى أكثر التزاما باللغة، وسيظهر هذا فى تناول الفلاسفة للمشكلات الميتافيزيقية الكبرى. ولكى يتضح هذا الأمر سنعقد مقارنة بين موقفى ديكارت وليبنتز من مشكلة ميتافيزيقية بالدرجة الأولى هى مشكلة الحرية. وسنرى أن ديكارت يسترشد بإحساس باطن Un sentiment “vif interne” كما لو كانت كلمة "الحرية" متعذرة على التمثل. أما ليبنتز فإنه لتمسكه بالشكل Forme ينتقل من تضمن إلى آخر حتى تظهر "الحرية" متضمنة فى الضرورة المنطقية، وتظهر بالتالى قوة اللغة.

---

(12) Belaval : Op. Cit., p. 102.

يقول ديكارت فى التأمل الرابع :

"الواقع أن تجارب وجدانــى تشـهد بـأن لى إرادة ضافيــة مترامية لا تحصرهـا حــدود ولا تحبسها قيود.

ومما يبدو لى هنا جديرا بالملاحظة أنه ما من قوة أخرى من قوى نفسى، مهما تبلـغ مـن كمـال وعظمة، إلا وأتبين أنه كان مـن الممكـن أن تكـون أكمـل وأعظـم ممـا هـى ... أمـا الإرادة أو حريــة الاختيار فقد خبرتها فى نفسى فوجدتــها وحدهـا كبـيرة للغايـة، بحيـث لا أتصـور غيرهــا أوســع وأرحب منها.

فمع أن هذه الإرادة أعظم فــى الله ممـا هـى فىّ – أنا – فإنها على الرغـم مـن هـذا لا تبـدو لى فى الله أكبر مما هى فىّ ...

ذلك أن الإرادة إنما تقوم على استطاعتنا أن نفعل الشيء أو ألا نفعله، وأن نثبته أو أن ننفيه، وأن نقدم عليه أو أن نحجـم عنـه ... إن حريتـى فى اختيار أحد الطرفين وإيثاره على الآخـر تزيـد بمقدار ما يكون عندى من الميل إليه"[13].

---

[13] د. عثمان أمين : "التأملات فى الفلسفة الأولى"، سبق ذكره، ص ص١٧٥- ١٧٧.

من الملاحظ فى هذا النص أن ديكارت يستبعد دور العقل فى عملية الاختيار الحر. فالعقل متناه والإرادة لا متناهية، وتدخل العقل يتسبب عنه تحدد الإرادة. و"حرية إرادتنا لا تعرف بالدليل، وإنما تعرف بتجربتنا لها"[14]. إذ "من الخطأ أن نشك فيما ندركه "جوانيًا" ونعلم بالتجربة وجوده فى أنفسنا"[15].

ومن سمات الاستخدام اللغوى فى هذا النص كثرة الكلمات المشتقة من الكم فالإرادة "ضافية مترامية لا تحصرها حدود ولا تحبسها قيود". وحرية الاختيار "كبيرة"، ولا أتصور "أوسع وأرحب منها".

ونلاحظ أخيرًا أن كلمة "الحرية" ذاتها لم تستنفد أى قدر من الحوار المقالى. ويرى ليبنتز أن ديكارت لم يكن جادا فى التمييز بين العقل والإرادة لولا أن هذا التمييز لا يخلو من بريق! فالأفكار عند ديكارت طبيعية فطرية ثابتة، والعقل مستقبل لأشعة ربانية وليس عقلا فعالا[*]، أما الإرادة فهى مفقودة داخل هذا السياق.

وإذا انتقلنا إلى ليبنتز، فإننا نجد أن "الحرية عنده تعرف بتلقائية الكائن العاقل"[16].

ولا يعنى العقل مجرد "الإدراك الواضح" فقط، فهو يضطلع بجميع التحديدات الوجدانية والباطنة على اختلافها. والكيان النفسى فى مجموعه

---

[14] د. عثمان أمين : "مبادىء الفلسفة"، سبق ذكره، ص١٣٣.

[15] نفس المرجع، ص١٣٥.

[*] Voir : BELAVAL, Op. Cit., pp. 26 – 28.

[16] ROBINET André : "Leibniz", (Éd. Seghers, Paris 1968), p. 64.

هو الذى يثرى فى كل فعل من أفعاله، وهو الذى يعرف ذلك الفعل، وهذا الكيان لا يمكن أن يرد إلى التمثل الواعى على اعتباره مثلا أعلى.

وعلى هذا فنظرية ليبنتز عن الإرادة ليست عقلانية، كما أن الحافز المحدِّد للإرادة لا ينبغى أن يكون بالضرورة تمثلاً واضحًا للذهن.

لقد كان ليبنتز حريصا على الحفاظ على عنصرين أساسيين فى كتاباته عن الحقيقة الميتافيزيقية للإنسان:

أولاً: لا ينبغى النظر إلى الفعل الإنسانى على اعتباره مجردًا عن الهدف أو "السبب الكافى"، فهذا الأخير هو الذى يضمن حسن الاختيار.

ثانيًا: إن وجود السبب الكافى لا يعنى بالضرورة أن أفعالنا حتمية. وليس الإنسان مستقلا بأفعاله كما ادعى ديكارت[١٧].

ويرى ليبنتز أن الوعى بهذا الإحساس بالاستقلال مرده إلى أننا لا ندرك أسباب اتخاذ القرار وإذا كنا مستقلين بحق، كان من السهل علينا أن نتوغل فى أعماق ذواتنا لنعرف أصل ماهيتنا. "إننا لا نتمثل الأفكار التى تحكم أفعالنا لمجرد أننا نريد ذلك. إنها تتكون فينا، بنا، وفقا لطبيعتنا وليس وفقا لإرادتنا"[١٨]. فنفوسنا هى ذلك الكيان المستقل الروحى

---

(١٧) يقول ديكارت : "لقد فزنا عن طريق الإرادة بميزة عظيمة وهى أن نتصرف بحرية بحيث نكون مستقلين بأفعالنا".

ديكارت، مبادىء الفلسفة، سبق ذكره، ٣٧، ص١٣٠.

(18) Leibniz : "Essais de Théodicée", dans : (Paul Janet : Oeuvres Philosophiques de Leibniz, Ed. Alcan, (1900),, pp. 339 – 340.

الذى يتمكن من إنتاج جميع أفعاله التى تقررت سلفا (فـى العقـل الإلهـى) والتى لا دخل للإرادة فيها[١٩].

صفات الله متضمنة فى جوهره، وهى تظهر فى كمـال أفعالـه. وإذا لم يكن باستطاعة الإله عدم خلق العـالم الـذى تمثلـه بعقلـه باعتبـاره قمـة الإنجاز، فلا شك أن فى هـذا كمـال حريتـه. فالحريـة لا يتصورهـا ليبنـتز منفصلة عن العقل!

والإرادة فى احتفاظها بكمالها إنمـا تقـدم إنجـازا كـاملا، ويتجلـى سموها فى إبداع عالم هو ثمرة عقل كامل.

وحرية المخلوقين تنبثق عن كون الخالق جل شأنه حـرا. فالانتقـال من إمكانية الوجود إلى تحقق الوجود إنما يكون بمشيئته. وقـد يقـال: إذا كان الكون فى مجموعه حرا لكونه خلق بحرية، فإن المخلوقـات الموجـودة فيه ليست حرة خصوصا وأن وجودها فى العالم إنمـا كـان نتيجـة اختيـار ليس اختيارها. غير أن وجود "المخلوق" فى هذا العالم يعنى حصولـه علـى كمالات وماهية تضمن ظهوره فيـه. فـتركيب "الجوهـر" يتضمـن قـانون مـا يطرأ عليه من تغير.

ولذا، فإذا كانت وقائع المستقبل فى عداد الممكن Contingent، إلا أن حدوثها، مع ذلك، يقينى وضرورى[٢٠].

---

(19) Ibid.,

(20) Robinet: "Leibniz", Op. Cit., p. 62.

إن أساس الحرية هو الممكن. وهذا الممكن إنما يخضع لمبدأ السبب الكافى الذى يعنى أن الفعل المختار هو الأحسن. ومن بين الممكنات فإن ممكنا واحدا هو الضررورى لأن كل شيء قد تم تنسيقه سلفا.

وإذا كانت أحداث عالمنا قد تأكدت فى العلم الإلهى، فإن أيا من هذه الأحداث لا يتصف بضرورة مطلقة. فالتجربة شرط لظهور ما يكمن فيها، وفعلها يكون وسطا بين الحرية التامة والجبر المطلق.

وخلاصة القول أن الحرية عند ليبنتز هى تلقائية الجواهر الذكية فى إطار التدخل الضرورى للعقل وفى حدود الإمكانات الظاهرة والباطنة، ولا مجال للزعم باستقلالية الإرادة. وهذا يعنى أن النفس فى مجموعها تعتمد على ذاتها دون أن تستقل أفعالها. فأفعالنا تخضع لمؤثرات داخلية غير محسوسة رغم ما يؤكده إحساسنا الباطن من استقلالية هذه الأفعال: فمؤشر البوصلة الذى يرنو دائمًا إلى التحرك "بحرية" صوب "الشمال" دون أى سند أو عائق يجهل الحركة الصامتة للمادة المغنطة[٢١]! وبقعة الزيت التى "تختار" الشكل الدائرى إذا سكبت على سطح الماء لم تتعلم الهندسة![٢٢].

مما تقدم يتضح دور اللغة ونمط الحوار المقالى المميِّز لتناول ليبنتز لمسألة الحرية. فقد نجح ليبنتز فى تحويل هذه المسألة الميتافيزيقية إلى مشكلة لفظية. وتظهر قوة اللغة فى انتقاله من تضمن لفظى إلى آخر على عكس التضمن العلى الذى وجدناه عند ديكارت: فصفات الله متضمنة فى

---

(21) Leibniz : "Oeuvres", Op. Cit., 50, p. 113.

(22) Ibid : 403, p. 339.

جوهره. وفى كمال أفعاله كمال حريته. وحرية الخلق متضمنة فى حرية الخالق، وتركيب الجوهر يتضمن قانون ما يطرأ عليه من تغير.

ومن المعروف أن الفيلسوف ليبنتز قام أيضًا بجمع العديد من التعريفات كما اقترح علينا تعريفات جديدة. ويقوده فى ذلك الفكر الأعمى الذى لا يسترشد بالحدس رغم اهتمامه الشديد بصورة الاستدلال. وفى كتابات ليبنتز نجده يتحدث كثيرا عن أهمية الصورة فى الاستدلال، وينبه إلى أهمية الاستدلال القياسى على وجه الخصوص رغم معارضة الديكارتيين له.

كان ليبنتز يعتقد إذن فى إمكانية البرهان الفلسفى الحقيقى[٢٣].

وإذا كان الأنموذج الذى تحمس له ليبنتز هو المنطق الصورى الأرسطى، وأيضًا نمط الاستدلال الرياضى، فإن هذا الأنموذج بدا غير كاف للفيلسوف هيجل، إذ رأى فيه شكلا فارغا وميِّتا لا يصلح لنفس تمتلىء بالحياة!

صحيح أن البراهين الفلسفية لا تقوم إلا بكلمات اللغة، غير أن الكلمة عند هيجل لم تعد علامة بل أصبحت موضوعا - فى - الفكر Objet en Pensée، وهذا الموضوع يماثل "النفس" بما له من غائية داخلية تبعث الحياة فى المقال.

وكانت أصالة الفيلسوف هيجل، فى مواجهة لفظة لغوية، لا تنحصر فى تثبيتها بتعريف أو الكشف عن اشتقاقها اللغوى، بل مواجهتها بعكسها: وجود × لا وجود ، كم × كيف .

---

(٢٣) على عكس الفيلسوف كانط كما سيأتى بيانه ص١١٩ - ١٢٠.

وقد استطاع هيجل بهذا المنهج أن يتجنب الصورية الآلية وأن يجعل الحياة تتدفق مع مسار العملية الفكرية بعد أن كانت تتسم بالشكلية والجمود. فالحركة الجدلية تتم فى قلب الألفاظ بتلقائية ذاتية على عكس حركة الاستدلال الرياضى أو المنطق الصورى. وفى هذا يقول الفرنسى المعاصر لوسيان هير : "إن النقلة التى قام بها هيجل مفعمة بدفء الحياة"(٢٤).

وكان المعجبون بالفلسفة الهيجلية، مثلهم كمثل الخصوم، يتفقون على أن هيجل يبدأ بالمجرد. ويرى المعجبون أنه يتجاوز التجريد ويبحث فى الأعماق، فى حين يرى الخصوم أنه يظل حبيسا فى قفصه. وهو - على أى حال - لا يمنح كلماته أى تعريف يجمدها ويعزلها عن الصيرورة. ولا شك أن فى هذا إرهاصًا أو تسبيقًا للنمط الوجودى أو البرجسونى كما سيأتى بيانه.

ولا يخفى على الدارس المدقق لنصوص الفلسفة المعاصرة ضخامة الدور الذى تضطلع به اللغة عند المعاصرين حيث تبتعد بنا المصطلحات الفلسفية عما نألفه فى المصطلح الدارج.

ونتوقف عند مصطلح "العدم" Nèant الذى تناوله عملاقان من عمالقة الفكر المعاصر هما هنرى برجسون ومارتن هيدجر. الأول خصص له جزءا من الفصل الرابع فى كتابه "التطور الخالق" نشر سنة ١٩٠٧م.

---

(24) Lucien Herr (1864 – 1926).

ذكره :

Yvon Belaval : Op. Cit., p. 105.

والثانى تناوله فى نص بعنوان "ما الميتافيزيقا؟" ظهر سنة ١٩٢٩م[٢٥]. وترجع قيمة هذين النصين إلى إمكانية مضاهاتهما. فقد يظهر لنا أن هيدجر ربما كان متابعًا لموقف برجسون وربما حاول تجاوزه:

فى كتاب "التطور الخالق" يطرح برجسون عددا من الصور عن العدم منها أن "العدم بساط يفترشه الوجود" وأنه "يحتوى الوجود كما يحتوى الوعاء ما به من غذاء"، أما الوجود "فهو ما ينقشه التطريز على نسيج الكانفاه"[٢٦]. ونتساءل هل نتصور العدم؟ والجواب : لا، لأننا فى هذه المحاولة نتصور زوال شىء ما، أى نتصور الزوال، وهو ما لا يمكن تصوره.

ونحن أيضًا لا نتمثل العدم، لأن موضوع التمثل غائب. وإذا كنا نرغب فى استعادة خبرات فانية، فالأمر هنا من قبيل الرغبة أو الذاكرة وليس الفكر. يقول برجسون:

> "إن ما يسلب عنه الوجود بكلمات مثل "العدم" أو "الخلاء" لا يدخل فى نطاق الفكر بل الوجدان. وربما اقتربنا أكثر من الصواب إذا قلنا إنه صبغة وجدانية للفكر"[٢٧].

وهكذا يتضح أن "العدم المطلق" فكرة زائفة!

---

(25) "Qu'est-ce que la métaphysique", Dans: Cahier de l'Herne : "Martin Heidegger" (Éd. De l'Herne, Paris 1983).

(26) "L'Évolution Créatrice", Op. Cit., p. 299.

(27) Ibid., p. 305.

والنفى لا يتساوى ذهنيًا مع الإثبات. ففكرة "الاستبعاد" ماثلة فى الأول من دون الأخير، وهى ترد إلى موقف سيكلوجى للنفس يناهض إثبات شىء ما لشىء أو لشخص معين. ولذا فليس القاسم المشترك بين النفى والإثبات هو مجرد استخدامهما لألفاظ اللغة. فقد يظهر أن الاعتقاد فى العدم مدين إلى "عوامل وجدانية واجتماعية وعملية هى التى تبرر صيغة النفى"[٢٨]. ومع ذلك، فإن كل مبادرة إنسانية تبدأ من الإحساس بـ "عدم وجود" أو "غياب معين" تستهدف تعويضه.

وانطلاقًا من هذا المعنى النسبى فإن العمل الإنسانى يماثل ما يكوِّنه التطريز على نسيج الكانفاه.

أما هيدجر فيرى أنه من التناقض أن نسأل عما يكون عليه "العدم". والقول بأن العدم موجود قول متناقض لأن العدم سلب، وهذا ما يقره العقل.

وإذا قيل أن "لا" النافية هى التى أوجدت العدم فى قولنا "لا وجود"، فإن وجود العدم يكون لفظيًا من ناحية، ومن ناحية أخرى يفترض هيدجر أن يكون العكس هو الصحيح أى أن يكون العدم هو المحتِّم لظهور النفى فى اللغة[٢٩]. ومع ذلك، فإن هيدجر يصر على عدم وضع كلمة "عدم" Néant فى جملة : لا كمحمول فى قضية أو موضوع أمام فعل الكينونة être.

---

[28] Ibid., p. 321.

[29] M. Heidegger: "Qu'est-ce que la Méta Physique", Op. Cit., pp. 49, 54.

وإذا كان المنطق لا يوصلنا إلى العدم، فمن الممكـن أن نلجـأ إلى لغـة العامة. لأن العدم ينبغى أن يوجد بطريقة أو بـأخرى وإلا فمـا كـان لنـا أن نجعله موضوعًا لبحثنا الآن[30].

إننا نعرفه، لأننا نتحدث عنه دائمًـا بطريقـة أو بـأخرى، وبالتـالى يضع له هيدجر هذا التعريف المبدئى: "العدم هو نفى قاطع لكل وجود"[31]

ونحن إذا أمعنا النظر فى هذا الوجود المنفى، فإننا لـن نتوصـل إلا إلى "العدم المتخيل"، لذا علينا أن نفتش عن خبرة أصيلة يظهر فيها "العدم المعيش".

وإذا كانت مبادىء العقل رافضة للعدم، وكـان العـدم متعـذرا علـى التصور فلا يبقى سوى "الوجدان" باعتباره خبرة أصيلة تستوعب العدم ولا ترفضه.

أما "الوجود"، فعلى الرغم من أننا لا نمسك به فى ذاتـه، إلا أننـا نشعر بكوننا فى أحضانه. ويتجلى هذا الشعور فـى الإحسـاس بـالملل علـى الطريقة الشائعة لدى عامة الناس وخاصتهم، وهو يفضى إلى القلق.

وينبغـى الاعـتراف بأننـا نواجـه العـدم مـن خـلال الإحسـاس بالقلق[32]،نقول "القلق" لا "الخوف"، لأن هذا الأخير خوف من كـذا وأمـام

---

[30]Ibid., p. 50.

[31]Ibid.,

[32] من المعروف أن علماء النفس لا يوافقون على أن يكون العدم علة للقلق إلا من حيث كونـه ينـد عـن الفكـر impensable.

كذا، فى حين أن ماهية القلق لا تتحدد بموضوع ولا تتوقف على علة محددة[٣٣].

والدليل على أن العدم علة القلق أننا إذا سألنا أنفسنا عن موضوع هذا الإحساس بالقلق حال انتهائه جاءت الإجابة : "لا شىء"[٣٤]. وإذا سألنا من عانى خبرة القلق؟ جاء الرد مشيرا إلى مجهول هو الذى سبر المعاناة، ويعبر عن هذا المجهول بضمير لا يتشخص فى فرد بعينه هو man فى اللغة الألمانية. وهذا الضمير المحايد يصبح الواقع الإنسانى الخالص عند هيدجر[٣٥].

ويظهر مما تقدم أن العدم مصاحب للوجود وليس نفيا للوجود فنحن يخرسنا القلق ويطوينا العدم. فلا نقوى على نفى الوجود عنه أو إثباته له، لأن (العدم) لا يحتمل أى صياغة لغوية تضعه إلى جانب فعل الكينونة. ولا يعنى هذا أن يكون فى القلق فناء للموجود فى مجموعه بل إن الموجود يترنح ويتأرجح ويغيب بسببه[٣٦].

إن ما يخلفه العدم من نفور هو الذى يسبب تنحى الموجود. وماهية العدم هى هذا النفور المؤدى إلى التنحى[٣٧].

---

[٣٣] الإشارة هنا إلى القلق بمعناه الفلسفى، وهو إن تحدد بموضوع أو توقف على علة لاستتبع هذا عودة إلى التمثل، تمثل هذا الموضوع وتلك العلة.

[34] Ibid., p. 52.

[٣٥] هذا الضمير المحايد هو on فى اللغة الفرنسية و one بالإنجليزية. ومثاله فى اللغة العربية الدارجة: "الواحد" شاعر بقلق أو بضيق أو بفرح .. إلخ.

[36] Ibid., pp. 51, 52.

[37] Ibid., p. 52.

وإذا كان العدم هو تنحى الموجود وانزوائه ونفوره، فإن هذا يعنى أن "العدم يؤدى إلى الفناء" أو أن "العدم هو الفناء"، قضية تحليلية وفيّه لمبدأ الهوية.

وأخيرًا ينبغى أن نعترف بأن القلق هو الذى انتهى بالوجود إلى حافة العدم: (لم القلق؟ الإجابة: لا شىء!).

صحيح أن الوجوديين يفاخرون بتجاوزهم للمنطق وقسر اللغة عند تصديهم للتحدى البارمنيدى الشهير: "اللا وجود موجود". ولكن أليس قسر اللغة ظاهرا فى الصياغة اللغوية لماهية العدم - عند هيدجر - بما تتضمنه من وفاء لمبدأ الهوية (المنطقى)؟

ويظهر مما تقدم عن هيدجر أن اللجوء إلى لغة العامة وإلى الوجدان بهدف الوصول إلى الواقع الإنسانى الخالص يكاد يتواصل مع ما رأيناه عند برجسون من حيث ما للتجربة المعيشة عنده من أهمية قصوى تتكشف للوجدان.

وهذا التوجه الجدلى الذى نجده أيضًا عند "شيلر" يهدف إلى إفحام الخصم بالكلام، وفيه تتأكد قيمة كلمات اللغة، غير أن الفهم عند شيلر لا يرتبط بالوجدان بل بالمشاركة الوجدانية(*).

(*) شيلر (١٨٧٤ - ١٩٢٨) : ماكس شيلر، فيلسوف ألمانى ولد فى مدينة ميونخ. والمشاركة الوجدانية هى التعاطف. وقد نبه هيدجر إلى أن التعاطف ليس ظاهرة وجودية أصيلة، لأنه هو نفسه يحتاج إلى تأسيس، هو ماكشف عنه التحليل، أعنى "الوجود - مع" باعتباره مقومًا أنطولوجيًا للوجود - فى العالم.

راجع : ريجيس جوليفييه "المذاهب الوجودية"، سبق ذكره، ص٨١.

ومما تقدم فى هذا الفصل ندرك أهمية اللغة فى الاستدلال الفلسفى بوجه عام، كما ندرك تغاير أنماط الفلاسفة وفقًا لاختلاف نمط الاستخدام اللغوى.

وقد رأينا أن اتجاه النفس نحو الأشياء يظهر الأفكار الحسية، فيأفل بريق اللغة، وتغدو الكلمة علامة حائرة، ويتحول الفهم إلى صناعة تستهدف جعل الإنسان سيدا على الطبيعة. ولكن عندما تحاول النفس أن تتخطى التمثلات وتنقاد وراء اللغة بما تشمله من علوم الاشتقاق أو النحو أو غيرها، عندئذ تتأكد قيمة كلمات اللغة وتثمر البحوث المستندة إليها: فما أكثر ما استطاعت كلمة أن تحرك بحثا أو تثير مشكلة فلسفية، وما أكثر الكلمات التائهة التى تداولها الاستخدام الشائع ثم تناولها الفلاسفة فأثرت وصححت المفاهيم أو أحدثت تقاربا أو تكاملاً أو تركيبًا لتأليفات جديدة. ولمَ نذهب بعيدًا؟

فالملاحظ أن قواعد اللغة تمارس إلزامًا تلقائيًا يجعلنا ننتقل من الفعل باحثين عن الفاعل حتى يتكشف لنا المفعول، أو ننتقل من الفاعل إلى صياغة الفعل حتى يبرُز لنا المفعول. وهكذا يظهر دور الاسم والفعل أيضًا: فقد "قيل مرارًا أن منطق أرسطو قد تأسس على عَرضٍ تاريخى هو: وجود فعل الكينونة فى اللغة اليونانية" [٣٨].

أما الحرف، فدوره عظيم أيضًا: فالفيلسوف كانط يحدثنا عن "الأشياء – فى – ذاتها" وسارتر يحدثنا عن "الموجود – فى – ذاته"

---

(38) Belaval : Op. Cit., p. 86.

و"الموجود – ل – ذاته"، وكل مصطلح من هذه المصطلحات مدين بمفهومه للحرف الذى يربط بين طرفيه[٣١].

ومن الأمثلة الدالة على قيمة الحرف أيضًا ما ينشغل به الفلاسفة والسياسيون فى أحاديثهم عن الحرية. إذ يشتد الصراع بين المتشدقين بالحرية والمتحمسين لها عندما تدخل الحروف. فيكون التساؤل عن حرية من؟ ولمن؟ ولمَ؟ أو تسمع من يحدثك عن حكم الشعب بالشعب وللشعب، وغير ذلك من شعارات، ظاهرها فيه الرحمة!

---

[٣١] من المعروف أن "الأشياء – فى – ذاتها" يشار إليها فى اللغة الفرنسية بكلمة واحدة هى noumènes، أما المصطلحان الأخران فيلزمهما إضافة الحروف. فهما باللغة الفرنسية le pour-soi, l'en-soi على الترتيب.

الفصل الرابع

المصطلح الفلسفي

من رمى أحدًا بـ "اللفظية"، فقد باء بها هو الآخر!

إيفون بيلافال

تختلف مناهج البحث الفلسفى عما نجده فى التخصصات العلمية المتعددة. ومن أهم أوجه الاختلاف ما يتصل بالمصطلح. فإذا كان المصطلح العلمى يتصف بالتحديد النافى للجهالة والغموض، ربما لأنه أكثر ارتباطاً بوقائع محسوسة، فإن المصطلح الفلسفى يصفه الفرنسيون بأنه متعدد المعنى Polysémique أو Plurivoque.

ومن هنا كان تحديد المعنى أو تعريف المصطلح هو نقطة الانطلاق الأولى بالنسبة للتفكير الفلسفى. إذ لابد من كشف غموض الموضوعات وتحديد مراميها قبل أن يتناولها النظر والتأمل. أما "إذا تجاوزت الموضوعات نمط مسيرة الفكر، فإنها تفقد دلالتها وتضيع معالمها وتطمس (بضم التاء وفتح الميم) ما بينها من علاقات"[1].

لابد إذن من تحديد الموضوعات: فإذا كان الجغرافى أو المؤرخ يستخدم كلمة "دولة"، أو "تاريخ" لكى يتحدث عن تاريخ اليونان القديمة أو اقتصاد الدول الأوربية فى القرن التاسع عشر مثلاً، فإن على دارس الفلسفة أن يهتم أولا بتحديد المعنى الدقيق لكل هذه المصطلحات حتى يتضح الفرق بين "الدولة" وبين "الأمة"، وكذلك يتضح معنى "الحكومة"، فيتمكن عندئذ من متابعة ما كتبه أفلاطون وأرسطو أو هوبز وروسو أو هيجل بخصوص هذه الموضوعات.

---

[1] Merleau- Ponty : Phénoménologie de la Perception, Op. Cit., p. 425.

أيضًا لابد من التمييز بين "التاريخ" باعتباره صيرورة وتطور وبين "التاريخ" باعتباره معرفة تمتلىء بها كتب التاريخ، كما ينبغى أن نتساءل عن إمكانية البحث فى "تاريخ الطبيعة ككل"، وهل هذا البحث التاريخى ينبغى أن ينصب على حالات مفردة وأحداث جزئية مثل ثورة بركان أو ظهور أنواع جديدة على سطح الكرة الأرضية! وقد نضطر إلى البحث فى تأصيل كلمة "تاريخ" فى اللغة الإغريقية حتى نجد تبريرا لاستخداماتها الخاصة والدارجة[٢].

وإذا كانت العلوم التجريبية مثل الفيزياء والكيمياء تتوصل إلى "قوانين" و"نظريات" ابتداء من "التجربة" الحسية وباستخدام "التجريب"، فإن الفلسفة عليها أن تبدأ تفسيرا وتحديدا لهذه المصطلحات الأربعة. فتكشف عن علاقاتها المحتملة خصوصا وأن مفاهيم "القانون" و"التجربة" تتجاوز مجال المعرفة العلمية فى حديثنا عن القانون الأخلاقى والقانون الجنائى والتجربة الأخلاقية والتجربة الصوفية.. إلخ.

ونحن إذا لم نلتزم بهذا الحرص المبدئى على تحديد المفاهيم فإنه ليخشى من أن نخلط بين أشياء متغايرة تجمعها ألفاظ متجانسة، وعندئذ فإننا قد ننسب إليها نفس الصفات مما يترتب عليه الوقوع فى التناقض وسوء الفهم، وهو ما ينبغى أن يتحاشاه الفيلسوف.

---

[٢] كلمة Historiè فى اللغة اليونانية تعنى تنقيب وإعادة تركيب لأحداث الماضى يخضع لقواعد خاصة. وهو لا يعنى إذا مجرد كتابة "الأرشيف" رغم أن هذا الأخير كان دائما بمثابة المادة الخام التى ينهل منها المؤرخ. واللفظ اليونانى يتعارض مع لفظ Geschichte عند الألمان. إذ أن هذا الأخير يشير إلى "الحوادث الماضية".

وفى هذا يقول برانشـفيك Leon Brunschvicg: "ليس فقط لفظ الجلالة "الله" هو الذى يترك دلالته الذهنية لدى البعض غامضة وظنية رغم سهولة التلفظ به وترديده بل إن ألفاظًا أخرى ترتبط بجلاله تحتاج هى الأخرى إلى إيضاح وتحديد مثل "الخير"، و"الحق" و"العالم" و"الروح" و"الفرد" إلخ. إننا لا نكف عن استخدام هذه الألفاظ ولكن بأى دلالة وبأى معنى؟ هذا ما لم نفطن إلى التساؤل عنه"(٣).

و"يظهر للعديد منا أن كلمات اللغة التى درجنا على النطق بها محصنة ضد أخطار الغموض واللبس. كما يظهر لنا أنهم يحتمون باللغة وكأنها تتحدث بدلا منهم. وهذا ما يفسر لنا حركة التراجع أو إعادة النظر التى قادها الفلاسفة المعارضون للنزعة الإيقانية من أمثال سقراط وديكارت وهيوم وكانط. فهؤلاء قد شرعوا فى إزاحة ما علق باللغة من غموض وأخضعوا ألفاظها للفكر الناقد"(٤).

ولم يكن طموح الفلاسفة قاصرا على إجراء تعريف للمصطلحات كما زعم الشاعر فاليرى Paul Valéry حين قال عن الفلسفة إنها "فن ترتيب الكلمات المستعصية على التعريف فى سياق مقبول وجذاب"(٥)، إذ يشهد على فساد هذا الزعم كل من تعمق فى قراءة المؤلفات الكبرى فى الفلسفة مثل "الجمهورية" و"طيماوس" لأفلاطون و"التأملات فى الفلسفة الأولى" لديكارت، و"نقد ملكة الحكم" لكانط وغير ذلك.

---

(3) Brunschvicg Léon: "Héritage de mots, héritage d'idées", P.U.F, Avant- propos, P.VI.

(4) Ibid.

(5) Huisman D.: "L'Art de la dissertation Philosophique", (Éd. SEDES. Paris 1965), pp. 86 – 87.

إن طموح الفلاسفة إنما يستهدف حل المعضلات الكبرى التى تواجه يقظة الوعى البشرى منذ القدم مثل معضلة الوجود، وما وراء العالم المحسوس، ومثل معضلة المعرفة وإمكاناتها وحدودها، ومعضلة الغايات البشرية والمصير والواجب الأخلاقى.

ولا شك أن الفلاسفة فى تناولهم لهذه الموضوعات يستفيدون من إنجازات العلوم الطبيعية والرياضية والبيولوجية السائدة فى زمانهم كما يستفيدون من إمكانات التقدم التكنولوجى المتاحة، ويخضعون بالدرجة الأولى لعبث الخطوب وسخرية القدر. و"تاريخ حياة ووفاة سقراط هما تاريخ الظروف الصعبة التى تفاقمت بعد معارضة الفيلسوف لآلهة المدينة، أقصد رموز المجتمع من رجالاته، وأيضًا ذلك المطلق الجامد الذى يقدمون إليه القرابين"[6].

ولعل هذا ما واجهه فلاسفة محدثون من أمثال الإنجليزى فرنسيس بيكون الذى اصطدم بأصنام طالما أعاقت الفكر وأخرت انطلاقه، وكان عليه أن يسميها بأسمائها الحقيقية[7]، وأن يكون التزامه بالأشياء أكثر من التزامه بالكلمات الدالة عليها. فهذه الأخيرة وإن كانت محل نظر الفيلسوف إلا أنه يبقى على البعض منها ويستغنى عن البعض الآخر ثم يرتب ويصنف، فتظهر تعريفات جديدة ومفاهيم مبتكرة تشمل موضوعات متعددة مثل الإدراك والتذكر والخير والشر والفن والتكنولوجيا والزمان والمكان والعدالة والدولة والموت والحياة وحتى اللغة ذاتها التى يستخدمها الفيلسوف كأداة تواصل بينه وبين البشر.

---

(6) **Merleau- ponty : "Éloge de la Philosophie", (Éd. GALLIMARD, Paris 1960), p. 42.**

(7) الإشارة هنا إلى أصنام أو "أوهام" بيكون الشهيرة، وهى أوهام القبيلة والكهف والسوق والمسرح.

وإذا تساءلنا عن تلك اللغة، وعما إذا كانت بالضرورة لغة اصطلاحية يكتنفها الغموض، فإننا نقول هى عند البعض لغة الحياة اليومية تتسم بالوضوح وتبتعد عن الغموض وعند البعض الآخر لغة اصطلاحية متخصصة.

فإذا تصفحنا كتابات مالبرانش أو جورج باركلى، فإننا نقرأ لغة الحياة اليومية. وإذا تصفحنا كتابات هيجل أو هيدجر، فإننا نتقابل فورا مع لغة اصطلاحية متخصصة.

ولا يمكن النظر إلى الفريق الأول باعتباره محتكرا للوضوح. فالفيلسوف هوسرل يجعل من الوضوح ضمانًا ومعيارًا، إلا أنه يعبر عن فكره بلغة غامضة! وعلى العكس من ذلك كان برجسون يتوجه نحو "الديمومة" التى لا تمسك بها كلمات اللغة، ومع ذلك يستخدم لغة شائعة ومتداولة.

ويلاحظ أن نفس المؤلف من الممكن أن ينتقل من اللفظ الواضح إلى المصطلح التخصصى أو العكس : فالقارىء للتأمل الديكارتى الثالث يجد عودة إلى المصطلحات المدرسية مثل "الصورى" و"الموضوعى" و"السامى". والقارىء لمؤلفات سارتر يلاحظ دورا متميزا للغة ابتداء من "المتخيل" وحتى "نقد العقل الجدلى".

نحن إذن أمام لغتين، ولا نملك إلا أن نخضعهما للفحص.

وفيما يختص باللغة الواضحة ينبغى أن نعلم أن الوضوح بوجه عام يستلزم إلقاء الضوء على ما كان غامضا. ويتم هذا عندما يندرج الجنس تحت نوعه أو عندمات نستخرج من المعطيات ما يلزم عنها بالضرورة.

فالرياضيات تتضمن المنطق، والأوجه الثلاثة الظاهرة للمكعب تتضمن الأوجه الثلاثة المختبئة. ونتوصل إلى هذا دون تجريد أو تحليل أو تركيب تمامًا مثل ما يحدث عندما تكتشف الأضداد عند هيجل.

ومما تقدم يظهر لنا أن الوضوح لا ينطلق من العناصر إلى الكل بل من الكل إلى العناصر. فالوعى الفلسفى لا يعبر عن ذاته بكلمات بل بجمل. والجمل قد تكون واضحة فى حين أن الفقرة تظل فى مجموعها غامضة. ووضوح النص الفلسفى يختلف عن وضوح قصيدة شعرية أو رواية أدبية. ففى هذه الأخيرة نضع فى اعتبارنا قوة التعبير فى حين أن الاهتمام الفلسفى ينصب على قيمة التصورات. وعلى هذا فليس من الممكن أن نجد تفسيرا عاما ومحايدا للنص الواضح أو الغامض لأن هذا التفسير يعتمد على موقف القارىء الذى يضىء الصفحة أو يسلط عليها الغموض، كما يعتمد على طبيعة النص سواء أكان فلسفة أو رواية أو شعرا.

ومن هذا المنطلق، إذا كان القارىء ذا حس شاعرى، فإن صفحة من كتابات نيتشه تبدو له أكثر وضوحًا من نص للفيلسوف باركلى، هذا على الرغم مما هو معروف عن غموض كتابات نيتشه!

ونتساءل : هل كان نيتشه فيلسوفا أم شاعرا؟ مفكرا أم فنانا؟ هل نتابع قراءاته بالعقل أم بالوجدان؟

يرى بيلافال Belaval أننا لو نزلنا بمستوى الجدل الذى امتلأت به كتابات نيتشه، وأعدنا صياغته فى أسلوب غير بليغ، فإنه لا شك

سيفقد بريقه ويفقد وضوحه وقد يفقد مصداقيته[8]. وقل نفس الشىء بالنسبة للفيلسوف برجسون :

فنحن لو انتزعنا من نصوص برجسون هذا الجانب البلاغى الذى يتمثل فى المحسنات اللفظية والعديد من الصور البلاغية، عندئذ يتبين لنا أن الفلسفة البرجسونية ستعجز فى مواجهة الاعتراضات الموجهة إليها[9].

ويظهر فى ضوء ما تقدم أنه لا يكفى أن نردد مع ليبنتز أن "المقال الواضح هو ما انتظم بناؤه وتحددت معانى حدوده"[10]، لأن درجة الوضوح تكاد تتوقف على طبيعة الاستعداد المعرفى لدى قارىء النص أو سامعه.

ومهما يكن من شىء فرغم أن الفلسفة تعكف على تناول موضوعات صعبة إلا أن الأمانة تقتضى أن يمارس مجهود الفلاسفة من خلال لغة سهلة. ومن المعروف أن اللجوء إلى اللغة المتداولة لم يكن عائقا يمنع من تناول المشكلات المعقدة ومواجهتها بعمق. ومع ذلك، فإن اللغة الواضحة لها مغباتها وزلاتها :

فالوضوح ليس تبسيطا. ومع ذلك فإن الرغبة فى زيادة الوضوح قد تكون دافعا لزيادة التبسيط فى عرض المشكلات. واستخدام اللغة الدارجة يتولد عنه أمان خادع. فالموضوعات العقلية التى تشير إليها تلك اللغة والخبرات التى تقرها إنما تؤسس على شواهد دارجة مما يترتب عليه عدم القدرة على مواجهة المشكلات التأملية! وهنا تنحدر الفلسفة إلى مستوى "فلسفات التنوير فى فرنسا" حيث ينطبع الفكر بطابع علم النفس الذى به

---

(8) Belevaly.: "Les Philosophes et leur langage", Op. Cit., p. 142.

(9) Ibid.

(10) Leibniz: "De Stilo Nizolü", pp. 6, 7. Cité par Belaval: Ibid., p. 140.

كانت تحـل جميع المعضـلات الميتافيزيقيـة والدينيـة والأخلاقيـة والفنيـة والمنطقية .. إلخ(*).

وبدافع الوضوح أيضًا يستعير المفكر من عالم الأشياء ما يضفيه علـى الأفكار المجردة ليقربها من ذهن القارىء، ثم لا يلبث أن يقع هو نفسه فى الخلط بين المجرد والمستعار. ولذا فإن التمثل الذى ييسره الوضـوح اللغـوى قد ينزلق إلى هاوية الخطأ وسوء الفهم. فالفيثاغوريون وقـد اسـتعاروا النُّقـاط لتمثل الأعداد، لم يكن بإمكانـهم قبـول مفـهوم العـدد الأصـم le nombre irrationnel[11].

ومع ذلك، فمن المعروف أن "اللغة الاصطلاحيـة"، لحرصـها علـى استخدام ألفاظ محددة المعنى، تساند هى الأخرى مقولة الوضوح.

وإذا كـانت لغـة الفلسـفة تحـرص علـى الوضـوح، فـإن لغـة العلـم تحرص على الوضوح والموضوعية أيضًا. فالتقدم العلمى فى مجموعه لا يفسر إلا باعتباره مجهودا مستمرا يستهدف الانتقال من التعبـير expression إلى الرمز Signe، وذلك حرصا على الموضوعية. واكتساب اللغة هو النواه الأولى لتكون المعانى والدلالات. ولا نقول إن جميع التعبيرات والتسـميات تنتظـم حولها بل نقول إنها جميعا ترد إليها. إذ لا تتكون الخبرة بدون اللغة[12].

وبالنسـبة للعلـوم نلاحـظ أن للغـة وظيفـة مزدوجـة، فـهى وصفيـة وتفسيرية فى نفس الوقت. والوصف ينصب على الملموس الذى لم يرمـز لـه

(*) راجع خصائص أسلوب عصر التنوير ص ص١١٢ – ١١٣.

(11) Belaval : Ibid., p. 143.

(12) Merleau – Ponty : "Phénoménologie de la perception", Op. Cit., p. 10.

برمز. وهو إجراء مؤقت لأن كل أشياء التجربة وكل مراحل العمل التجريبى وكل مفاهيم الرياضة وعملياتها الأولية لابد وأن تسمى بأسماء، أى يرمز لها برموز.

ولا يشترط أن تكون تلك الألفاظ مشتقة من اللغة اليونانية أو اللاتينية أو مأخوذة من اللغة المتداولة، اللهم إلا على مستوى التفسير فقط explication. وقد يضطر الباحث المعاصر إلى تغيير بعض المصطلحات التى ترتبط بدلالات لها تاريخ إذا كانت هذه الدلالات لا تتفق والمعنى الذى يقصده. هذا بالطبع عندما يكون العالم قد انتقل من مجال التحقق إلى مجال النظرية.

وإذا كانت التعريفات الأمبيريقية تنطلق من الشىء المعرف إلى الكلمة، لذا فإنها لا تتغير إلا بفعل التدقيق التجريبى. وهذا الأخير هو المبرر لمعقوليتها، وهو الذى يجعلها تنتظم تدريجيًا فى سياق نظرى.

والكلمة تسهم فى تكوين الخبرات العقلية وتسهم أيضًا فى تكوين تمثلاتنا عن العالم الخارجى. وهى اللبنة الأولى فى الإنجاز الفلسفى، ولذا جاء المصطلح الفلسفى مفتقرا إلى ما يبرر استمراره خصوصا وأنه تعبير عن استبطان حالات الشعور ومفاهيم الميتافيزيقا ولا يتوقف إلا على الاستخدامى اللغوى.

ومن المعروف أن تعدد اللغات قد خلف تكثر المصطلحات الفلسفية، فى حين أن المصطلح العلمى يضرب بجذوره فى معطيات التجربة الموضوعية، وهو من ثم أكثر استمرارا، ولا يخضع لتقلبات التعدد اللغوى.

وإذا قارنا مجهود طالب الفلسفة بما يبذله طالب العلم من مجهود فإننا نجد هذا الأخير ينتقل من الواضح إلى المتميز distinct لأنه ليس بإمكانه التقدم من الغامض إلى المتميز!

صحيح أن مفاهيم "المثلث" و"القوة" و"الأزوت" و"الخلية" إلخ تزداد تحديدا وثراء كلما أكثر الباحث من إجراء التجارب وكلما أحاط بالعديد من النظريات. غير أن هذه المفاهيم لو كانت غامضة من البداية لما استطاع أن يتقدم فى بحثه قيد أنملة. والمعرفة العلمية بوجه عام ليست ظنية، بل إنها تتقدم بطريقة أكيدة ومنهجية.

أما الفلسفة، ففضلا عن كونها مجالا ينعدم فيه التحقق، يكون الانتقال فيها من الغامض إلى الواضح ولا يسير التقدم فيها بطريقة أكيدة أو منهجية. وفى هذا يرى جان فال Wahl أن مصطلحات براقة مثل "ترانسندنتالى" و"مطلق" تستمد بريقها مما يكتنفها من غموض وما يطرأ عليها من معان متعددة[13]. فالمصطلحات الميتافيزيقية تكتظ بماضيها الفلسفى، ولا يزال المؤلفون يطوعونها وفق اتجاهاتهم المذهبية حتى يتغير مضمونها بعد أن تثقل عواهنها كثرة التحديدات العقلية.

وإذا أخضعنا للفحص مصطلحات مثل "جوهر" Substance و"ماهية" essence و"ظاهرة" Phénomène و"الشىء فى ذاته" noumène و"المتسامى" transcendantal، لوجدنا أن لكل منها دلالة وجدانية إلى جانب دلالتها الفلسفية.

---

(13) Cité par : Belaval Y.: Op. Cit., p. 148.

فالجوهر ثمين والماهية ثابتة والمتعالى يضن علينا بأسراره والشىء فى ذاته متمتع باستقلاله، والظاهر عكس الباطن إلخ[14]. وليس من المؤكد أن هذه الدلالات الوجدانية التلقائية لا تؤثر على أحكام الفلاسفة وأبحاثهم. هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى إذا أردنا أن نتقدم نحو معرفة معانى تلك المصطلحات فإننا قد نلجأ إلى الاستخدام الدارج أو الاشتقاق اللغوى، وكلاهما لا يكفى. وإذا لجأنا إلى قاموس متخصص، فكثيرا ما يشتمل التعريف على مصطلحات تحتاج بدورها إلى تعريف، وتكرار النقلة هنا من شأنه أن يبدد المعنى الواضح أو يقلّل من شفافيته. وحتى لو تحقق لنا الإمساك بالمعنى الذى ظنناه واضحا، فإن استخدام نفس المصطلح يختلف من سياق لآخر ومن فيلسوف لفيلسوف. وقد قيل بحق أن كلمة "مشاركة" Participation لا يمكن أن تعرّف إلا بمذهب أفلاطون كله[15]. وهنا تظهر مفارقة :

فأنا لا أتآلف مع المصطلحات إلا من خلال المذهب الفلسفى الذى وردت فيه تلك المصطلحات، كما أننى لا أعرف المذهب الفلسفى إلا إذا عرفت المصطلحات!

---

[14] يعرف الفارابى الجوهر كما يلى : "والجوهر عند الجمهور يقال على الأشياء المعدنية والحجارية التى هى عندهم بالوضع والاعتبار نفيسة وهى التى يتباهون فى اقتنائها مثل اليواقيت واللؤلؤ .. أما فى الفلسفة فإن الجوهر يقال على المشار إليه الذى هولا فى موضوع أصلا ويقال على كل محمول عرف ما هو هذا المشار إليه. (كتاب الحروف للفارابى ص٩٧ – ١٠٠).

ذكره : د. محمود فهمى زيدان : "فى فلسفة اللغة"، دار النهضة العربية، بيروت، سنة ١٩٨٥م، ص١٥٩.

[15] Belaval Y.: Op. Cit., p. 152.

ونخلص مما تقدم إلى أن المصطلح الفلسفى لا معنى له خارج النص، وأن المعنى يتضح تدريجيا بتكرار وروده فى السياق. واستخدام المصطلح فى أكثر من موضع يمكّن المعنى من الرسوخ فى الذهن، كما أن العثور عليه فى أكثر من مذهب يجعلنى أقترب من تعريفه. وكثيرا ما أمسك بمعنى اللفظ قبل صياغة التعريف، ولكن، هل يتحدد المصطلح بصفة نهائية؟

يتعذر الرد بالإيجاب على هذا السؤال، فنحن هنا أبعد ما نكون عن التعريفات الوضعية، ومع ذلك، فالحد يستقر مع التعود إذ تتحدد ردود الأفعال تجاهه، وعندئذ يرتكز المعنى على تمثل يساعدنى فى فهم اللفظ بدرجة تمكنى من استخدامه أو متابعة السياق الذى استخدم فيه.

ولنعلم أنه كلما كان اللفظ ميتافيزيقيا كلما كان متكثر المعنى وكان أكثر تلبسا بالغموض.

ولنعلم أيضًا أن محاولة تبسيط لغة الفلاسفة وتلخيص النصوص طريق سهل، ولكنه يمتلىء بالمخاطر لأنه قد يفقدنا للأبد معرفة الأصل، فما نسمعه عن شخص معين لا يغنينا عن مواجهته حتى نسبر أغواره عن قرب.

لابد إذن من مواجهة النص.

ولكن، إذا كنا سنعاند فى قراءتنا للنص، وإذا أردنا أن نمسك بمعنى كل سطر من سطوره، فإن مثلنا كمثل "المنبت" الذى لا قطع أرضا ولا أبقى ظهرا! لذا علينا بالصبر والتريث، دون استرخاء أو توتر.

فالحصاد لا يأتى إلا بعد النضج. وليعلم الباحث أنه مهما استحكمت الحلقات أو تعذر الفهم فإن الرؤية الواضحة آتية دون ريب.

وفى هذا ينصح "فيلسوف الوضوح" بقراءة كتابه "مبادىء الفلسفة" ثلاث مرات، "فإذا بقيت بعد ذلك بعض الصعوبات ظهر لها حل متى أعيدت القراءة"[١٦].

ولكن، هل التمعن فى قراءة النصوص الفلسفية يقودنا إلى تعريفات عامة ويقينية؟

إن التعريفات العامة تعريفات تقريبية. وهى تشير فقط إلى المجال المتضمن لمعنى اللفظ. وعلى هذا، فاللفظ يشير إلى أطروحة عامة قبل أن يصبح تصورا. وعلى القارىء أن يفكر وأن يتدبر. ومن هنا كانت ضرورة مواجهة النصوص الأصلية للفلاسفة بتفكير وتدبر - مع ما فى ذلك من صعوبة أحيانا. وتأتى الصعوبة من عجز القارىء عن استعادة الحدس الفلسفى كما عايشه صاحبه:

ففى حين كان من السهل على الفيزيائى أو البيولوجى أن يعيدا تجارب جاليليو أو سوامردام[*] إذا أرادا، إلا أن أحدا لا يقدر على تقمص اللحظة الفكرية التى عاشها أرسطو فى كتابته لأى فصل من فصول كتاب "ما بعد الطبيعة"، وكذلك لا يقدر أحد على تقمص اللحظة الفكرية التى عاشها كانط أثناء كتابته لفصول كتاب "النقد". فالإنجاز الفلسفى يشترك

---

[١٦] ديكارت : "مبادىء الفلسفة"، ترجمة د. عثمان أمين، مكتبة النهضة المصرية - القاهرة ١٩٦٠م، ص ص٦٤، ٦٥.

[*] Swammerdam J. عالم حشرات هولندى (١٦٣٧ - ١٦٨٠م).

فيه القلب والعاطفة إلى جانب العقل. وقد يقع تحت تأثير الرغبات الملحة أو الأوهام، كما قد يقع فريسة لنوايا سيئة أو رياء أو تظاهر أمام الآخرين!

يقول شوبنهاور فى مقدمة كتابه : "العالم كإرادة وتمثل":

"إن هذه الفلسفة الجامعية تنوء بعشرات المصالح ومئات الاعتبارات. فهى تتقدم معاكسة لاتجاه الريح، واضعة نصب عينيها خشية الرب ومشيئة الحاكم ومتطلبات الناشر ومصلحة الطلاب والمحافظة على صداقة الزملاء"(١٧).

ويقول كونديلاك عن الفلاسفة بعد أن أكد مسئوليتهم عن فوضى الاستخدام اللغوى :

"إنهم لا يجيدون الحديث فى كل شىء رغم أنهم لا يتركون شيئًا .. وهم يتصفون بتوقد الذهن والتفرد ونفاذ البصيرة، ومع ذلك يتعذر فهمهم. وكثيرًا ما يتطلعون إلى قناع يضفى عليهم مسحة من الغموض ويحجب معارفهم الصحيحة أو المزعومة. ألم تكن "الرطانة" Jargon هى لغة الفلسفة على مدى قرون عديدة؟"(١٨).

[17] Huisman D.: "La Philosophie en 1500 Citations", (Éd. F. Nathan, Nantes 1963) No. 67, p. 12.

[18] Condillac : (logique II, IV. Introduction), Citépar : Yvon Belaval, Op. Cit., p. 171.

ومهما يكن من قيمة هذا النص لكبير الفلاسفة الفرنسيين فى القرن الثامن عشر (١٧١٥ - ١٧٨٠)، فإنه - مع ذلك - يثير مشكلة الرطانة الفلسفية Le Jargon Philosophique التى تحتاج منا إلى إيضاح.

والرطانة (لغة) هى الكلام الأعجمى، كلام لا يفهمه الجمهور، فهو مواضعة بين اثنين أو أكثر. وظهرت الرطانة فى الفلسفة نتيجة لحيرة المترجم. ويتكشف ذلك على وجه الخصوص فى الترجمة من اللغة اليونانية إلى اللاتينية[١٩]. كما أننا نعلم أيضًا ما بذله المدرسيون من جهد لنحت مصطلحات تتكافأ فى المعنى مع مصطلحات أرسطو:

ولاحظ بيلافال Belaval أن الجزء الأكبر من غريب المصطلح الفلسفى الفرنسى هو أساسا لاتينى الأصل. ومن أمثلته : الماهية Quiddité والكمال الأول entéléchie والصفة النوعية eccéité وصفة واجب الوجود aséité.

كما لاحظ أن أكثر المصطلحات الفلسفية غموضًا هو ما ترجم عن الفلسفة الألمانية : إذ لم تظهر كلمة الشيئية Choséité فى اللغة الفرنسية إلا ترجمة لكلمة Dingheit الألمانية، وكذلك كلمة الوجود المتعين l'être-là

---

[١٩] نشير بهذا الصدد إلى المساجلات التوسكولانية Tusculanae Disputationes لصاحبها ماركوس توليوس شيشرون Cicero (١٠٦ - ٤٣ ق. م)، كاتب وفيلسوف رومانى من نقلة الفلسفة اليونانية إلى اللاتينية. وكان شيشرون يمزج الفلسفة بالبلاغة مما يحقق الاستخدام الأمثل للمعرفة البشرية فى نظره. فالفلسفة تقدم المعرفة، والبلاغة تجعلها ذات أثر، وكل منهما لا غنى له عن الآخر، وبدونه يعجز الآخر عن التأثير. والإنسان العظيم هو صاحب السيادة على الاثنتين. نقلا عن د.عبد المنعم الحفنى: "الموسوعة الفلسفية" مكتبة مدبولى - القاهرة - الطبعة الأولى ص ص٢٦٧ - ٢٦٨.

ظهرت ترجمة لكلمة Dasein. ومن المعروف أن اللغة الألمانية ذات قدرة عجيبة على الحركة، إذ لا شىء أسهل من تركيب ألفاظ جديدة[20].

أما اللغة الإنجليزية، فإنها لم تصدّر إلينا أى رطانة فلسفية والسبب فى ذلك أن عصر ازدهار الفلسفة الإنجليزية، وهو القرن الثامن عشر، كان يسخر من المصطلحات المتكلفة. ولأن الفلسفة التجريبية الإنجليزية بوجه عام لا تحبذ مثل هذه المصطلحات خصوصًا وأنها تميل إلى المحسوس، وأخيرًا لأن من خصائص اللغة الإنجليزية "ثبات الألفاظ"[21].

وإذا كان لنا أن نقارن المصطلحات المتخصصة Jargon بالمصطلحات المتداولة، فإننا نلاحظ أن لكل فئة من هذه المصطلحات ما يرتبط بها من خبرة فى ذاكرة العباد وما تتضمنه من نغم يثير الوجدان. وهذا يعنى أننا نشير إلى ثقافة تاريخية تنبثق عنها حجج أو اعتراضات أو شواهد جاهزة لها دور منظم للاستدلال والفهم. ومن ثم فنحن نفهم عن طيب خاطر موقف كوندياك من الفلسفة والرطانة الفلسفية، إذ أن هذا الموقف قد انبثق عن خصائص العصر (عصر التنوير)، وهى خصائص عبّر عنها بيفون Buffon وفولتير وكانط إلى جانب كوندياك وكلها تجمع على ضرورة الابتعاد عن التكلف فى الأسلوب.

ففى الخطبة الافتتاحية التى ألقاها بيفون (١٧٠٧ - ١٧٨٨م) فى الأكاديمية الفرنسية (٢٥ أغسطس سنة ١٧٥٣)، وهى الخطبة التى اشتهرت فيما بعد اسم "خطبة الأسلوب" يقول بيفون :

---

(20) Belaval Y.: Op. Cit., p. 156.

(21) Ibid., p. 157.

"الأسلوب الجميل ليس جميلا إلا بكثرة ما يقدمه من حقائق بالإضافة إلى الجمالات العقلية التى يتضمنها وأيضًا جميع العلاقات التى يتكون منها. وهى فى مجموعها حقائق نافعة بل ربما كانت أكثر فائدة للنفس الإنسانية من الحقائق المتعمقة".

ويقول فى نفس الموضع:

"لا شىء أكثر تعارضا مع الجمال الطبيعى من الجهد الذى يبذل فى التعبير عن أشياء عادية أو معروفة بطريقة خاصة ومبالغ فيها. إن هذا يهبط بمستوى الكاتب"(٢٢).

ومن المعروف أن نظرية بيفون فى كتابة النثر مستقاة - كما يقول هو نفسه - من خلال قراءاته لمؤلفات معاصريه من رواد عصر التنوير الذين اشتهروا فى النصف الأول من القرن الثامن عشر على وجه الخصوص(٢٣).

أما فولتير (١٦٩٤ - ١٧٧٨م)، فقط هبط بدور الفيلسوف إلى المستوى العملى الذى ينحصر فى التوجه والتوجيه إلى أعمال الخير. ومن ثم لم يعد بحاجة إلى مصطلح متخصص يعبر به عن الأسرار أو يكشف به عما استغلق من جوانب الواقع.

---

(22) GENDROT F.: "Auteurs Français" (18 Siècle), Hachette, Paris 1966, pp. 306- 308.

(23) Ibid., p. 306.

يقول فولتير عن دور الفيلسوف :

"إن الفيلسـوف الحقيقـي يحـرث الأرض الجدباء، بل يكثر مـن المحـاريث، ويحـث علـى زيادة النسل. وهو يُشغل الفقير ويغنيه ويحنو على اليتيم .. ولا ينتظر جزاء من أحـد، ويقـدم للبشر كل ما يستطيعه من خير"(٢٤).

كما يبدو أن فولتير لا يأبه بالحكماء التقليديين. فهو يكتـب لأحـد أصدقائه فى ١٧٦٦/٤/٢٨، وكان يتحدث عن الموسوعة الشهيرة(*):

"إنه لمن المؤكد يا صديقـي أن العقـل يحـرز تقدما كبيرا، ولكن ليس ذلك إلا لـدى عـدد قليـل من الحكماء"(٢٥).

إن الأسلوب الذى يفهمه كل الناس هو ما يمكن أن نطلق عليه اسم اللغة العادية (أو المعتادة). وهذه اللغة هى التى ظهرت فى الاتجاه الفكرى العام للقرن الثامن عشر كمـا ظـهرت فـى الجـانب الأخلاقـى مـن مؤلفـات الفيلسوف كانط فى القرن الثامن عشر أيضًا. ثم خالفـهـا وتصـدى لهـا بعـد كانط فلاسفة من أمثال هيجل وهيدجر.

وقد كانت وجهة نظر هؤلاء المخالفين تتلخص فى أن اللغة العادية نسيج من الأحكام السابقة. وأن ما تتضمنه من حقائق مبنـى علـى الشـواهد

---

(24)Ibid., pp. 165 – 167.

(*) الإشارة إلى موسوعة القرن الثامن عشر التى كان فولتير أحد مؤسسيها إلى جانب ديدروه ودالامبير.

(25)Ibid., p. 282.

السطحية رغم اعتماده على بيانات إحصائية وخبرات معتمدة تفيد في مجالات معينة. ولهذا يجب على الفيلسوف أن يتجاوزها وألا يعتمد عليها، وعليه أن يعود إلى المصطلح المتخصص.

وتتمثل أهمية المصطلح الفلسفي المتخصص في أن اللغة العادية التي شب عليها الإنسان وتكونت بها شخصيته لا تتناسب مع ارتقائه لمتابعة الصيغ الفكرية الراقية. فهذه الأخيرة تستلزم مصطلحا جديدا يكسر العادة ويواكب المفاهيم الجديدة. "فلكل فكرة جديدة مصطلح جديد" فيما يقول كانط[٢٦].

وإذا ترتب على لغة المصطلحات تعقيدات في الأسلوب فإنه يبدو أن هذه التعقيدات مفيدة. فالمصطلحات الفلسفية تقدم العون للمؤلف لأنها تكسب السياق مذاقا وتضفي عليه مسحة جمالية وبها يتحدد المنهج الذي اختاره الفيلسوف. وإذا كانت هذه المصطلحات جديدة تماما فإنها اختراع جديد يتحدد به المنهج. أما المصطلحات القديمة، فبالنظر إلى كونها لا تثبت في تعريف صارم (لأن تعريفها يتوقف دائمًا على النسق الفلسفي الذي توجد فيه)، لذا فإن كل فيلسوف يستخدمها بالمعنى الذي يتفق مع سياقه ويتحدد به منهجه.

ولدينا في الفلسفة حشد من المصطلحات تكونت لدى العديد من الاتجاهات المذهبية منذ القدم وحتى الآن. وهذه المصطلحات بالنسبة للمفكر المعاصر أصبحت بمثابة الإطار الفكري الذي قلما تجاوزه أو تعداه!

---

[٢٦] كانط يقول ذلك في رده على من اتهمه بمحاولة إدخال مصطلحات جديدة.

راجع :

E. Kant : “Critique de la Raison Pratique,” trad. Picavet, p. 14.

وإذا كان هذا المفكر لا يقدر على طرح تساؤلات إلا باستخدام تلك المصطلحات، لذا فإن الإجابة على التساؤلات قد لا تتجاوز بكثير ما سبقتها من إجابات!

وإذا تجسدت المذاهب القديمة هياكل لغة صعبة، فإن تعقيدات تلك اللغة هى التى توهم بالتجديد الذى ينخدع به القارىء والمؤلف[٢٧]!

وهكذا يظهر لنا أن البحث الفلسفى يتزود عن طيب خاطر بما اصطلحت عليه اللغة التى يستخدمها. ولا نشك فى أن الوعى قد يتشكل أحيانًا وقد يوجه انصياعا لمتطلبات اللغة.

ويوجد منهجان لإجلاء معنى المصطلح : الأول منهج الاشتقاق اللغوى ويستهدف توضيح معنى لفظ، وهو منهج ضرورى للبحث والمتابعة، ويظهر تطبيقه مثلا فى كلمة "علو" transcendance. والمنهج الثانى يستهدف إجلاء معنى علاقة، إذ يتضح معنى فعل عندما نتذكر الفاعل والمفعول به. كما يتضح معنى الاسم إذا كشفنا عن الفعل أو الصفة التى تشتق منه. ومثاله "الأنا أفكر" Gogito التى تذكرنا بالاسم Cogitatum أى التفكير[٢٨].

وبغية التعمق فى فهم النصوص الفلسفية، كثيرا ما نمعن النظر فى معانى الألفاظ، فنقارن استخداماتها لدى العديد من الفلاسفة ومدلولاتها فى أكثر من موضع. غير أن هذا الجهد المتأرجح بين الدال ومدلولاته ربما أفقدنا القدرة على النفاذ إلى روح النص فضلاً عن أنه يسلب الرغبة فى

---

(27) Belaval Y.: Op. Cit., p. 159.

(28) Ibid., pp. 107 – 108.

التعمق. ولذا يمكننا أن نقول مع كونديياك أن المتعمق على هذا النحو قد لا يصبح قادرا على فهم العمل الفلسفى الواضح! [٢٩].

ومهما يكن من شىء، فإن الصعوبة اللغوية لنص من النصوص لا تخلو من فائدة. فهى على الأقل تجبرنا على التفكير، وتجنبنا القراءة السريعة، وتدفعنا نحو طريق التأمل، فضلاً عن أن مضمون النص الذى أمسك به تدريجيًا سوف يزيدنى ثراء. أما التعارض فى وجهات النظر،وتعدد الشراح والمعلقين، فإن من شأنه أن يضاعف العائد ويعمق الفهم ويسهل الكشف، وقُل نفس الشىء عن الترجمة[٣٠].

ويمكننا أن نخلص مما تقدم إلى أن تجديد الفكر يتوقف على طفرة لغوية تقبل على تجديد المصطلح أو تتمرد عليه تمامًا[٣١]. إذ عندما يثبت المصطلح لفترة كبيرة، عندئذ تتحجر فى كلماته مجموع الأحكام السابقة التى تنقل الفكر إلى اتجاهات سبق ارتيادها، ومن ثم يكون الركود الذى لا خلاص منه إلا بطفرة توجه الفكر نحو إنجازات جديدة ومصطلح جديد.

يبقى أمامنا فى هذا الفصل مسألتان تتصلان بالمصطلح : الأولى مسألة اللفظية Verbalisme، والثانية مسألة القيم، ونبدأ بالأولى.

---

[29] Condillac, Logique II, 1 (Cité par Belaval p. 160).

[٣٠] نشير هنا إلى الترجمة الرائدة التى قدمها للقارىء العربى د. عبد الغفار مكاوى لكتاب "تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق" للفيلسوف كانط: فقد ترجمها عن اللغة الألمانية مباشرة وأعلن استفادته بالترجمة الفرنسية وما جاء بها من شروح وتعليقات.

[٣١] نلاحظ بهذا الصدد أن أبا الفلسفة الحديثة "ديكارت" ربما أحدث انقلابا فلسفيا لا ثورة فكرية، فالثورة الفكرية تتطلب تغيير المصطلح، وهو ما لم يفعله ديكارت. صحيح أنه تمرد على فكر القدماء إلا أنه استخدم المصطلحات المدرسية.

راجع كتابنا : "أضواء على الفلسفة الديكارتية" نشر دار المعارف.

"اللفظية" ظاهرة نصية تشير إلى عيب فى السياق الفلسفى مرده إلى الاهتمام باللفظ بدلا من الانشغال بالمعنى.

والحقيقة أن ما ينشغل به الفيلسوف أو ما ينبغى أن يحرص عليه هو أن يكون لكلامه معنى. ومع ذلك تظهر "اللفظية" عندما تتضاءل الأفكار ويشعر القارىء أن المؤلف كان موجهًا بكلمات اللغة.

وقد رأينا فى موضع سابق كيف أن ليبنتز فى تناوله لمسألة الحرية جعل منها مشكلة لفظية[٣٢].

ونتساءل : هل يمكن أن يكون "مضمون الفكر" دليلا على عدم الانزلاق فى "اللفظية" بحيث تنتفى هذه الصفة إذا كان المضمون ظاهرا أو واضحا أو موجودا؟

لنبحث الأمر بإمعان :

كان الفكر عند البعض هو تمثل الشيء الذى نتحدث عنه أو اقتصار الفكر على التعامل مع صور ذهنية. ومن هذا المنطلق رفض باركلى "الفكرة الكلية" و"حساب التغيرات" بعد أن فشل فى تمثل المثلث الكلى أو الإنسان الكلى أو الكميات المتناهية فى الصغر[٣٣].

والفكر عند البعض الآخر هو "الضرورة الصورية" أو الترتيب المنطقى للحجج (ليبنتز).

---

[٣٢] ص ص٨١ – ٨٤.

[٣٣] تناولنا هذه المسألة بالتفصيل ص ص٣٦ – ٣٧.

وعند هيجل كان الفكر هو الضرورة الجدلية أو الحركة الذاتية للتصورات.

وعند برجسون كان الفكر تعاطفا مع الموضوع يعكس موسيقى ذهنية تظهرها اللغة.

ونظرًا لاختلاف المضامين وتعدد المشارب الفلسفية، فلا ينبغى أن نندهش إذا علمنا أن النص الذى يثير الإعجاب لدى البعض قد ينظر إليه على أنه ضرب من الثرثرة عند البعض الآخر. وعلى سبيل المثال نظر هيجل إلى الفكر القائم على الصور الذهنية (باركلى) على أنه صبيانى وساذج(٣٤). وعرف ليبنتز بنقده اللاذع لفكرة الوضوح الديكارتية رغم موافقته ديكارت فى تعميم نمط الاستدلال الصورى الرياضى، كما افترض إمكانية الارتقاء بالتعريفات إلى مستوى التعريفات الرياضية وإثباتها فى قضايا تحليلية، أما كانط، فقد رأى فى هذه التعريفات انتقاص من قدر الفلسفة(٣٥).

وأيضًا كان كانط ضد البرهان الفلسفى - وفى هذا نشير إلى نص من كتاب "نقد العقل الخالص"، نورده كاملا لأهميته.

يقول كانط(٣٦):

"الفلسفة تتناول الكلى بطريقة مجردة (من خلال التصورات)، أما الرياضيات فبإمكانها أن

---

(34) Belaval Y.: Op. Cit., p. 169.

(٣٥) لأن القضية التحليلية فى نظر كانط مجرد لغو.

(36) Kant E.: "Critique de la Raison Pure" T.II, trad Barni (Ed. Flammarion, Paris, 1950) pp. 226 – 227.

تفحص الكلى بطريقة ملموسة (عن طريق حدس الجزئيات) وعلى ضوء تمثل أولى خالص apriori يُظهر أى خطأ. لذا أميل إلى أن أسمى الأدلة الفلسفية "أدلة لفظية" Preuves acroamatiques[٣٧] لاعتمادها على كلمات اللغة فقط (ولأن موضوعها فى الفكر)، ولا أميل إلى تسميتها براهين démonstrations. فهذه الأخيرة (وفقًا لاشتقاقها اللغوى) تعنى النفاذ إلى حدس الموضوع"[٣٨].

ويظهر من هذا النص أن كانط يميل إلى جانب البراهين الرياضية رغم رفضه للتعريفات على طريقة ليبنتز، كما أنه لا يعتقد بوجود براهين حقيقية فى الفلسفة. فالبراهين الحقيقية تتطلب حدس الموضوع، ومن المعروف أن الحدس فى الحس عند كانط.

وقد سبق أن رأينا فى تصور هيجل وبرجسون أن النمط الصورى الرياضى لا يصلح تطبيقه إلا على الجمادات، وهذا يعنى عدم إمكانية تطبيقه على الواقع الحى.

وفى حين أن برجسون يرفض الجدل الهيجلى، فإن الهيجليين الجدد يرون فى نصوص برجسون ثرثرة أدبية.

---

[٣٧] كلمة acroamatique فى اللغة اليونانية تعنى درسا شفهيا.

[٣٨] فعل البرهان باللغة الألمانية demonstrieren والفعل اللاتينى demonstrare يعنى بالفرنسية montrer ويتضمن الإدراك الحسى. وبخصوص الحدس الرياضى راجع حاشية (٨٨) فى فصل "الكلمات والأشياء".

ويتضح مما تقدم أنه لا يوجد فيلسوف لم يرمه آخر باللفظية، ومن ثم فإن النقد يتعذر تبريره!

وننتقل إلى مسألة القيم :

عند الوضعيين، القيمة صفة يخلعها العقل على الأقوال والأفعال والأشياء طبقًا للظروف والملابسات وتختلف باختلاف من يصدر الحكم. وعند المثاليين القيمة صفة عينية كامنة فى طبيعة الأقوال (فى المعرفة)، والأفعال (فى الأخلاق)، والأشياء (فى الفنون). ولكونها كامنة فهى ثابتة لا تتغير بتغير الظروف والملابسات[٣٩].

ويظهر من هذين المفهومين للقيمة أنها لا تتكشف إلا لوعى يتحدث لغة. كما يظهر من اختلاف التصور عند الوضعيين والمثاليين أن "القيمة" تثير تساؤلات لا تطرح ولا تناقش إلا مع افتراض وجود اللغة.

تحتاج "القيمة" إذن إلى كلام فى صورة برهان يضمن للقيمة تماسكها كما يسمح لها بأن تظهر كضرورة ثابتة يمكن مطالبة الآخرين بالتمسك بها. ومع ذلك فالقيم ليست مرئية، ولذا يتعذر البرهنة عليها فى الفلسفة النقدية، فالفلسفة عند كانط لا تشتمل على تعريفات ولا براهين حقيقية كما رأينا. ونحن لا نندهش إذا قيل لنا أنه ليس بالإمكان التحدث عن حقيقة ما بخصوص القيم! فالقيم التى يقبلها البعض قد لا يقبلها البعض الآخر مما يؤدى إلى اتهام هذا البعض بـ "اللفظية". واتهام الآخرين باللفظية حكم قيمة. وهذا الحكم لا يمكن إلا أن يكون لفظيا هو الآخر لأنه ينصب على "القيم". وبعبارة أخرى: من رمى فيلسوفا بـ "اللفظية" فقد باء بها هو الآخر.

---

(٣٩) المعجم الفلسفى، مجمع اللغة العربية، القاهرة ١٩٧٩م.

وإذا قيل إن الفلسفة هى خالقة القيم، فإن الحكم لصالح هذه القيم تسوقه أدوات الجدل ووسائل البرهان فضلاً عن أنه يتبع النسق الفلسفى الذى ينطلق منه. ومثل تلك الأدوات والوسائل كمثل "السقالات" التى تسحب بعد اكتمال البناء، فلا يصبح لها فضل فى استمرار تدعيمه: فإذا كان سبينوزا قد لجأ إلى تعريفات وبديهيات ومسلمات ونظريات وأقوال مشهورة وقضايا لازمة من أجل إقامة "الأخلاق"، فإن نسق الأخلاق الذى أقامه سبينوزا لم يعد بحاجة إلى تلك الأدوات والوسائل التى دعمته خصوصا وأن شفاعتها لا تضمن استمرار بقائه لأنها ربما احتاجت هى الأخرى إلى تدعيم! ألم نقل إن "اللفظية" هى القاسم المشترك لدى كل الفلسفات؟

يقول إيفون بيلافال :

"إنه لا يوجد فيلسوف واحد لا تشتمل كتاباته على زلة التناقض"[٤٠].

وهو يضرب على ذلك أمثلة من نصوص الفلاسفة، ويخص بالذكر منهم ليبنتز وكانط وماركس[٤١].

ويؤكد بيلافال مثلا أن العبارة الأولى فى مقدمة "نقد العقل الخالص[*]" من شأنها – منطقيا – أن تجعل "النقد" مستحيلاً[٤٢].

---

[40] Y. Belaval: Op. Cit., p. 187.

[41] Ibid.,

[*] ظهرت هذه العبارة فى مطلع مقدمة الطبعة الأولى بكتاب "نقد العقل الخالص" سنة ١٧٨١م. تقول العبارة:

"إن العقل الإنسانى يخضع لقدر غريب، وهو أنه فى جانب من معارفه لا يمكنه أن يتجاهل تساؤلات تنبع من طبيعة عقله، لكنه لا يستطيع أيضًا الإجابة على تلك التساؤلات لأنها تتجاوز كل طاقاته".

[42] Ibid.

ومهما يكن من شيء، فإن مذاهب ليبنتز وكانط وماركس وغيرهم تظل مع ذلك مقبولة رغم ما قد يكتشف فيها من تناقض. فالحقيقة أن الحدوس الأولى لديهم لم تكن متناقضة بل كان التناقض فى سياق عرضهم لمذاهبهم، وهذا ما أغرى الخصوم بالانقضاض للهدم. ومن المعروف أن المناظرة المثمرة لا تستبدل خطأ بصواب بل تعارض القيمة بقيمة أخرى.

والقيمة لا تقبل التحقق، فى حين أن الحقيقى يستلزم التحقق ويتطلب البرهان. ولذا فنحن لا ينبغى أن نتحدث عن "قيم حقيقية" بل عن قيم تتوافق مع ما لدينا من خبرة. ونحن إذا أسندنا "الحقيقة" إلى القيم فإن هذا يعنى أننا نسقط عليها سمة مقالية discursive وهذا الإسناد لا يصح إلا بشرط التقائه مع نمط فكرنا وما درجنا عليه من عادات وما تلقيناه من تربية. فمصطلحا "المشاركة" Participation و"التعالى" transcendance من المصطلحات التى يتعذر تعريفها إلا بالنسبة إلى الأنساق الفلسفية التى تضمنتها.

وعلى الرغم مما تستند إليه من تبريرات منطقية، فهى لا تعبر عن أفكار واضحة بالمعنى الديكارتى لأنها مجرد اعتقادات تطلبتها الأنساق ولزمت عنها. "فالمشاركة" الأفلاطونية و"التسامى" الكانطى ينبثقان عن اعتقاد دينى: عند أفلاطون ينقلنا عشق الجزئى إلى مشاركة مع مثال الجمال، وهو مثال المثل أو إله الخير[43]. وعند كانط جاء "التسامى" بوحى من الإله الغامض الذى دان به المذهب التقوى وتمسك به[44].

---

[43] أفلاطون ، "المأدبة".

[44] Ch. Delacampagne : "La bible des philosophes" in (Le Monde Hebdo. No 1987, 3 Dec. 1986).

وفى خاتمة هذا الفصل عن المصطلح الفلسفى نخلص إلى الفارق الأساسى بينه وبين المصطلح العلمى: ففى حين أن اللغة العلمية تتآذر طواعية مع نظرية العلامات بحيث يكون الرباط قويا بين الدال والمدلول، نجد فى الفلسفة أن الدال والمدلول ينعزل كل منهما عن الآخر بشكل بيِّن.

خاتمة

يقول الفيلسوف الفرنسى هنرى برجسون :

"إن الفيلسوف الجدير بهذا الاسم لم يقل إلا شيئًا واحدا. وهو عندما همّ بقوله لم ينقله بالفعل! .. ولهذا تحدث طوال حياته .. فكان التعقيد فى مذهبه يعكس عدم التناسب بين حدسه البسيط وبين وسائله للتعبير عنه"(٤٥).

ويشير الفيلسوف برجسون فى هذا النص إلى عجز اللغة بما تملكه من كلمات وما تنحته من مصطلحات وما تستخدمه من محسنات لفظية وصورية (بفتح الواو).

ومع ذلك، فإن عجز اللغة لا يمكن أن يؤدى إلى عجز الفلسفة. فالحدوس الأولى لدى الفلاسفة لم تكن متناقضة، بل كان التناقض فى سياق عرضهم لمذاهبهم. وهذا التناقض فى العرض هو الذى يغرى الخصوم بالانقضاض للهدم.

وإذا كان هناك من يتمسكون باللغة العادية على اعتبارها نسقا واضحًا ومرجعًا أكيدًا(٤٦)، فإنهم سرعان ما يكتشفون أن كلمات اللغة خادعة! وليس هذا عيبًا لأنها لو لم تكن خادعة لانتهت الفلسفة أى ماتت، والسبب أن الكلمات فى هذه الحالة تكون مرتبطة بمدلولاتها ارتباط العلامات الجامدة بالأفعال المنعكسة الشرطية.

---

(45) H. BERGSON : "La pensée et le Mouvant", Op. Cit., p. 137.

(٤٦) من هؤلاء الفيلسوف الوجودى كارل جاسبرس.

ونخلص مما تقدم فى هذا البحث إلى أن اللغة، وهى حاملة المعانى والأفكار، كانت موضع تساؤل واستفسار لدى العديد من الفلاسفة على ممر العصور كما كانت موضع اهتمام واتهام فى عصرنا الحاضر - عصر سيادة الفلسفة الاسمية!

ولا شك أن الوعى بالانخراط فى العالم يحتاج إلى لغة. واستمرار الشكوى من اللغة، ألا يهدد هذا الانخراط!

هنا نتذكر التمييز بين لغة العلم ولغة الفلسفة :

إن عملية استخلاص نتائج العلم تتصف بالدقة Précision. أما الاستدلال الفلسفى فيتصف بالصرامة Rigueur. وهناك فارق كبير بين المفهومين.

فـ "الدقة" تتكشف فى الرياضيات وعلوم المادة، وتستند إلى أشياء وأفعال قابلة للقياس الكمى، وتنطلق ابتداء من نسق المسلمات أو الأكسيوماتيك العلمى.

أما "الصرامة" فهى كيفٌ، يقتصر على وصف تسلسل الحجج ولزوم النتائج عن المقدمات لزوما ضروريا.

ومن المعروف أن نسق المسلمات أو الأكسيوماتيك العلمى نسق إجرائى، يخدم الممارسات التقنية، ويمكِّننا من توقع الأحداث أو الظواهر العلمية، ويوصلنا إلى نتائج دقيقة، وبالتالى يدعم انخراطنا فى العالم. أما نسق الأحكام الذى تنبثق عليه القيم فإنه يرتكز إلى اختيار ذاتى، ويفتقر إلى الموضوعية ويثير تساؤلات ومناقشات لا يحسمها أى محك موضوعى. فالإنسان - فيما يقول كانط - "لا يمكنه أن يتجاهل تساؤلات تنبع من طبيعة عقله، لكنه أيضًا لا يستطيع الإجابة عن تلك التساؤلات"![٤٧].

---

[٤٧] أنظر النص كاملا ص١٢٣ الحاشية.

ثبت المراجع

أولاً : المراجع العربية :

١- د. حسن حنفى : "حكمة الإشراق والفينومينولوجيا"، (فى الكتاب التذكارى عن شهاب الدين السهروردى)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٤م.

٢- د. حبيب الشارونى : "فلسفة جان بول سارتر"، منشأة المعارف، الإسكندرية، (بدون تاريخ).

٣- ديكارت : "التأملات فى الفلسفة الأولى"، ترجمة عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥١م.

٤- ديكارت : "مبادىء الفلسفة"، ترجمة عثمان أمين، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٠م.

٥- ديكارت : "مقال عن المنهج"، ترجمة محمود الخضيرى، المطبعة السلفية، ١٩٣٠م.

٦- ريجيس جوليفيه : "المذاهب الوجودية"، ترجمة فؤاد كامل، الدار المصرية للتأليف، ١٩٦٦م.

٧- د. زكريا إبراهيم : "مشكلة البنية"، مكتبة مصر، القاهرة، ديسمبر ١٩٧٦م.

٨- د. عبد المنعم الحفنى : "الموسوعة الفلسفية"، مكتبة مدبولى، القاهرة، (بدون تاريخ).

٩- د. عثمان أمين : "الفلسفة الرواقية"، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٧١م.

١٠- د. محمود فهمى زيدان : "فى فلسفة اللغة"، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٥م.

ثانيًا : المراجع الأجنبية :

1- BELAVAL Yvon : "Les Philosophes et leur langage", (Éd. GALLIMARD, Paris 1952).

2- BERGSON Henri : "L' Evolution Créatrice", (Éd. Alcan, Paris, 1939).

3- BERGSON Henri : "La Pensée et le Mouvant", (Éd. Alcan, Paris, 1934).

4- BERGSON Henri : "La Rire", (Éd. P.U.F., Paris 1947).

5- CHOMSKY N.: "Structures Syntaxiques", (Seuil, Paris 1969).

6- DELACAMPAGNE CH.: "La Bible des Philosophes", in (Le Monde Hebdo. No 1987, Déc. 1986).

7- De SAUSSURE(-)F.: "Cours de linguistique générale", (Éd. Payot, Paris 1966).

8- DESCARTES R.: "Oeuvres Complètes", (Éd. Adam & Tannery, 12 Vols., Paris 1896 – 1910).

9- GENDROT F. & Eustache F.M., "Auteurs Francais", 18e Siècle, (Hachette, Paris, 1966).

10- HEGEL G.F.W.: “Phénoméologie de l’Esprit”, trad. Hyppolite, (Éd. Aubier, Paris 1947).

11- HEIDEGGER Martin: “Qu’est-ce que la Métaphysique”, Dans: Cahier de L’Herne: “Martin Heidegger”, (Éd. de l’Herne Paris, 1983).

12- HUISMAN D.: “L’Art de la dissertation philosophique”, (Éd. SEDES, Paris 1965).

13- HUISMAN D.: “La Philosophie en 1500 citations”, (Éd. F. Nathan, Nantes 1963).

14- KANT E.: “Critique de la Raison Pure”, trad. J. BARNI, (Éd. Flammarion, Paris 1950).

15- LACOSTE Jean: “Entretien avec Michel Serres”, in (La Quinzaine Litt. Du 16 Mars 1977 No 252).

16- LEFEBVRE Henri: “Le Langage et la société”, (Éd. GALLIMARD, Coll, Idées, Paris 1966).

17- LEIBNIZ G.W.: “Essais de Théodicée” in Paul JANET: “Oeuvres Philosophiques de Leibniz”, T. Second, (Éd. Félix ALCAN, 1900).

18- LEVI-STRUASS CL.: “L’Homme Nu”, (Èd. Plon, Paris 1971).

19- LEVI-STRAUSS CL.: “LA Pensée Sauvage”, (Ed. Plon, 1962).

20- MALEBRANCHE N.: “La Recherche de la Vérité”, (Éd. Flammarion, Paris 1935).

21- MERLEAU – PONTY M.: “Éloge de la philosophie”, (Éd. GALLIMARD, Paris 1960).

22- MERLEAU- PONTYM.: “Phénoménologie de la Perception”, (Éd. GALLIMARD, Paris 1945).

23- MOUNIN G.: "Linguistique et Philosophie", (P.U.F., Paris, 1975).

24- PASCAL B.: "Pensées et Opuscules", (Éd. Brunschvicg, Hachette, Paris, 1912).

25- POS H.J.: "Perspectives du Structuralisme" in "Travaux du cercle linguistique de Prague 8", (Prague 1939).

26- ROBINET André: "Leibniz", (Éd, Seghers, Paris 1968).

27- ROSALIND COWARD: "Language and Materialism", (Ed. Routledge & Kegan Paul, London, 1977).

28- SARTRE J.P.: "L'Être et le Néant", (Éd. GALLIMARD, Paris 1943).

29- SELME George: "Noam Chomsky", Pour une grammaire universelle", in (Les Nouvelles Litt. Du 29 Avril 1971).

30- VERGEZ A.: "Nouveau Cours de philo"., (Éd. F. NATHAN, Paris 1981).

تم بحمد الله

الفهـرس

تم بحمد الله

مع تحيات
دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر
تليفاكس: ٥٢٧٤٤٣٨ - الإسكندرية

